B 820,050

SE TAIRE ET FAIRE

B
193
.B43
Q9
1872

QUESTIONS
DE
PHILOSOPHIE

OUVRAGES DE M. CH. BÉNARD

Chez Ch. DELAGRAVE et Cie, 58, rue des Écoles.

Précis de Philosophie, ouvrage autorisé par le Conseil de l'instruction publique ; 7e édition. 1 fort vol. in-8°. 7 75

Nouveau Manuel de Philosophie conforme au Programme officiel de 1863. . . . . 2 25

Petit Traité de la dissertation, suivi d'une *Méthode* pour l'étude des auteurs de Philosophie, 1 vol. in-12. . . . . 3 »

De la Philosophie dans l'éducation classique, ouvrage couronné par l'Académie française. 1 vol. in-8 . . . . . 5 »

Le Gorgias de Platon, traduction suivie d'une *Étude philosophique* et d'un *Essai sur la Sophistique*. 1 vol. in-12. . . . . 2 75

Chez LADRANGE, 41, rue Saint-André-des-Arts.

De la Philosophie dans l'éducation classique, ouvrage couronné par l'Académie française. 1 vol. in-8°. . . . . 5 »

HÉGEL. — Cours d'Esthétique, analysé et traduit de l'allemand; ouvrage couronné par l'Académie française. 5 vol. in-8°.. 35 »

HÉGEL. — La Poétique. 2 vol. in-8° . . . . . 10 »

SCHELLING. — Ecrits philosophiques, traduits de l'allemand. 1 fort vol. in-8°. 7 50

Coulommiers. — Typog. A. MOUSSIN

QUESTIONS

DE

PHILOSOPHIE

PRÉCÉDÉES DES RÈGLES

DE LA

DISSERTATION PHILOSOPHIQUE

ET SUIVIES DES SUJETS DONNÉS AUX CONCOURS, A LA LICENCE ET AU BACCALAURÉAT ÈS LETTRES.

PAR

CH. BÉNARD

Dr ès lettres, ancien Professeur de philosophie dans les lycées de Paris.

Sed eos, si possumus, excitemus qui liberaliter eruditi, adhibita etiam disserendi elegantia, ratione et via philosophantur.

(Cic., *Tusc.*, I, 4.)

DEUXIÈME ÉDITION

Revue et considérablement augmentée.

PARIS

CH. DELAGRAVE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

58, RUE DES ÉCOLES, 58

1872

AVANT-PROPOS

DE LA DEUXIÈME ÉDITION

Cette nouvelle édition a reçu des changements et des additions considérables qui en font presqu'un livre nouveau. Ils sont dus principalement aux exigences de la situation présente.

Le spiritualisme, sans doute, doit suivre les progrès de la science. Quand tout change autour de lui, il ne doit pas rester immobile et stationnaire. Il n'en contient pas moins selon nous, dans ses bases, la vérité philosophique. Seul aussi, nous en sommes convaincu, il s'accorde avec les principes de la société humaine. Aujourd'hui, il est attaqué de toutes parts. Sous le nom de positivisme, le matérialisme qui prétend le remplacer, fait partout de nombreux prosélytes et il cherche à s'emparer de l'esprit de la jeunesse. Des hommes qui occupent un rang distingué parmi les savants lui prêtent l'autorité de leur nom. Il a pour complices l'ignorance et le demi-savoir, l'esprit superficiel et grossier, le scepticisme, et sans parler des mauvaises passions, ni de la mollesse ou de la corruption des mœurs, l'affaiblissement des caractères, le découragement des âmes, le trouble des intelligences dans une époque d'agitation, de crise et de bouleversement.

De ses principes sont sorties des théories sociales que l'on a pu juger. On les a vues à l'œuvre ; de la spéculation elles

423506

ont passé à l'action ; leurs résultats ont épouvanté le monde et failli renverser la société. Loin d'être découragées, elles continuent ouvertement leur propagande avec une audace croissante et un zèle infatigable.

Dans de telles conditions l'enseignement qui s'adresse à cette portion de la jeunesse du pays qui, par l'éducation qu'elle reçoit, est appelée à exercer le plus d'influence sur ses destinées, a de nouveaux devoirs à remplir. Tout en s'efforçant d'établir et de démontrer la vérité, il doit combattre sans relâche l'ennemi qui est en face de lui, l'attaquer à son tour, dans ses principes et ses conséquences, avec les armes de la raison et de la science. Sous ce rapport, il a besoin d'être approfondi, fortifié, élargi. Des matières nouvelles doivent y être introduites. Les maîtres doivent être aidés dans l'accomplissement de cette tâche. C'est ce qui nous a décidé à modifier notre travail, à en agrandir le cadre, à en développer certaines parties et à en ajouter d'autres.

1° Quoique la critique y soit partout mêlée à la partie dogmatique ou à la théorie, nous avons cru devoir consacrer une section à part à la réfutation des deux principaux systèmes, le *positivisme* et le *panthéisme*. Il nous a semblé aussi qu'il serait utile et instructif de les suivre dans les doctrines qui en sont les corollaires : la *sophistique*, le *nihilisme*, le *pessimisme*, etc., et de signaler leur influence sociale. A cela il y a d'autant plus d'intérêt que l'histoire contemporaine éclaire et confirme à chaque pas les déductions ou les prévisions de la logique.

2° Un exposé et un examen succinct des principes du *communisme* et du *socialisme* trouvaient leur place naturelle après ces systèmes. Il suffisait d'en indiquer les erreurs principales ; nous avons dû nous borner à ce qu'il y a d'essentiel et de général.

3° L'histoire de la philosophie s'est accrue de quelques pages nouvelles consacrées à la *Philosophie contemporaine*. Il nous a semblé qu'il était bon de mettre sous les yeux de

la jeunesse le tableau en raccourci mais fidèle des principales écoles de la philosophie européenne (des écoles *anglaise*, *allemande*, *française*, etc.), de montrer leurs caractères, leur marche, leurs résultats et leur rôle, afin d'en tirer des inductions sur l'avenir de la philosophie en général et sur celui de la philosophie en France en particulier.

4° Il est une partie de la philosophie qui jusqu'ici n'a pas eu de place distincte dans le cadre de l'enseignement philosophique : l'*esthétique* ou la philosophie de l'art. Nous pensons qu'après les études littéraires qui ont pour objet le beau, et qui sont à bon droit la base de l'éducation classique ou libérale, il est indispensable de donner aux élèves, des idées nettes et précises sur le beau et l'art. De plus en plus (c'est notre conviction intime) se fera sentir cette lacune. Nous avons essayé de la combler autant que possible en plaçant dans une section à part, après la morale, les premières questions de cette science, sur le beau, le sublime, l'art, le goût, etc. Nous regrettons de n'avoir pu leur donner plus d'extension.

5° Les autres parties (*Philosophie*, *Logique*, *Morale*, *Théodicée*) ont été accrues de quelques questions nouvelles, propres à éclaircir, à développer ou à compléter les anciennes.

6° En tête du livre nous avons placé, comme *Introduction*, un travail sur la *dissertation philosophique*, dont les diverses parties ont déjà paru ailleurs mais isolément. Réunies elles forment une sorte de traité. Comme c'est, à notre connaissance, le seul essai pédagogique un peu sérieux, publié en ce genre, qu'il est le fruit d'une longue expérience et que nous y avons donné tous nos soins, nous avons cru devoir le publier *in extenso* au lieu du simple abrégé qui figure dans la 1re édition.

L'ouvrage conserve, du reste, son caractère. Comme le *Précis de philosophie* dont il est le complément et la suite, auquel il renvoie souvent, c'est un livre d'enseignement. Il est destiné à aider les maîtres et les élèves, à fournir à

ceux-ci, avec des règles propres à les guider dans l'exercice de la *dissertation* philosophique, des sujets, des *programmes,* des *esquisses* et des *modèles*, ceux-ci fort imparfaits sans doute, mais à leur portée. On s'est efforcé, tout en propageant et en défendant de saines doctrines, d'apprendre aux élèves comment on doit poser une question, la diviser, la traiter avec méthode selon sa nature et ses conditions. Sous ce rapport, nous n'avions qu'à compléter et améliorer notre travail, à chercher à le rendre plus digne de l'accueil favorable qu'il a déjà reçu, et, sans rien changer à sa forme et à son but, à en étendre les limites.

Paris, 1er mars 1872.

RÈGLES

DE LA

DISSERTATION PHILOSOPHIQUE

Marce fili,..... hoc quoque colendum est æquabile et temperatum orationis genus.
(Cic., *de Offic.*, I, I.)

La dissertation philosophique manque de règles et de préceptes. Des maîtres habiles peuvent, sans doute, y suppléer; mais le jeune homme qui entreprend cette tâche, pour lui toute nouvelle, n'en reste pas moins au début livré à lui-même et à ses propres inspirations. Si de sages avis lui apprennent ensuite à corriger ses premiers essais, il a perdu un temps précieux en tâtonnements inutiles; il est même à craindre qu'ayant fait fausse route, et découragé par des efforts infructueux, il n'abandonne la partie, ne prenne ce travail en dégoût et ne se rejette sur ses études antérieures qui, par leur nature, conservent pour lui plus d'attrait. Peut-être eût-on évité cet inconvénient si on lui eût montré clairement le but et les moyens de l'atteindre.

C'est ce que nous nous proposons de faire. Poser quelques principes, en déduire des règles, y joindre des préceptes et des conseils qui par leur suite et leur enchaînement soient plus faciles à comprendre et se gravent dans l'esprit, tel est l'objet de ce travail. C'est une méthode pratique; le livre fournira les exemples.

PREMIÈRE PARTIE

PRINCIPES GÉNÉRAUX

IDÉE GÉNÉRALE DE LA DISSERTATION. — SA NATURE ET SES CARACTÈRES. — EN QUOI ELLE DIFFÈRE DE LA COMPOSITION ORATOIRE OU DU DISCOURS. — SON UTILITÉ DANS L'ÉDUCATION CLASSIQUE.

Il n'est pas facile au jeune homme qui achève ses humanités de comprendre ce qu'est ce genre de travail auquel il

doit se livrer pendant toute une année et qui s'appelle une dissertation philosophique. Toutes ses études antérieures et les exercices qui les accompagnent ont été, sans doute, très-utiles, nécessaires même, pour l'y préparer, mais aucune n'a pu lui en donner une juste idée; on ne peut même se dissimuler que plusieurs ont développé dans son esprit des habitudes contraires. Façonné aux exercices de la traduction, de la versification, de la narration ou du discours, il se rend difficilement compte de ce devoir, plus sérieux et plus austère, qui s'adresse à une faculté chez lui à peine développée, et qui exige que l'on comprime l'essor de facultés plus brillantes. Il pourrait dire comme Descartes, à peu près dans la même situation d'esprit: « Nourri aux lettres dès mon enfance, je savais que les langues sont nécessaires pour l'intelligence des livres anciens, que la gentillesse des fables réveille l'esprit, que les actions mémorables des histoires le relèvent, que l'éloquence a des forces et des beautés incomparables, que la poésie a des délicatesses et des douceurs très-ravissantes, que les mathématiques ont des inventions très-utiles, que la théologie enseigne à gagner le ciel. » (*Disc. de la Méth.*) Mais quel est cet art qui apprend à raisonner vraisemblablement sur toutes choses? N'est-il pas compris dans l'art oratoire, qui suppose le raisonnement et y ajoute l'éclat, les grâces et les ornements du discours? Y a-t-il un art de convaincre qui n'est pas celui de persuader; et, s'il existe, comment ne serait-il pas inférieur? C'est la moitié du tout, et la moins séduisante. La dissertation ne peut être qu'un travail aride et ennuyeux, l'utilité en est médiocre ou douteuse. Quant au fond, c'est-à dire aux questions qu'il s'agit de traiter sous cette forme, la modestie de l'élève peut ici venir en aide à sa paresse. Il peut dire encore avec Descartes, en prenant son doute méthodique au sérieux : « Voyant qu'elle (la philosophie) a été cultivée par les plus excellents esprits, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, je n'ai point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres. » (*Ibid.*) On se console de ne pas savoir raisonner comme Aristote quand on a cru rivaliser avec Démosthène; on peut bien aussi se permettre quelques fautes contre la méthode, quand on est habitué à s'inspirer d'Horace et de Virgile. L'art de raisonner se trouve dans les orateurs, comme celui de peindre la pensée appartient aux poètes.

Que gagnerait-il à quitter cette forme animée et brillante pour se plier aux habitudes lentes et circonspectes du logicien; à échanger cette langue rapide, savante et harmonieuse, pour les formules sèches de la métaphysique et les arguments en forme de la dialectique?

Il faut tâcher de le faire revenir de ses préjugés, en lui montrant clairement la *nature*, le *but*, les *qualités*, l'*utilité* de ce nouveau genre de travail, qui n'appelle pas moins que les autres l'emploi énergique de sa volonté et les ressources de son intelligence.

I. Sa nature — La dissertation philosophique est une œuvre de l'esprit qui, comme le mot l'indique, consiste essentiellement à raisonner (*disserere*). Il ne faut pourtant pas prendre ce mot à la lettre et dans sa signification trop restreinte. Raisonner, dans le sens large, c'est réfléchir, méditer, discuter, penser méthodiquement; savoir non-seulement d'un principe tirer une conséquence ou remonter d'une conséquence à son principe, mais aussi analyser un fait, en dégager la loi ou la vérité générale, et la développer; c'est examiner une question, en démêler le nœud, en chercher la solution; motiver son opinion en l'appuyant sur des preuves évidentes et solides. Tantôt il s'agit de sonder la valeur de telle ou telle maxime, d'apprécier un système, d'en montrer le côté vrai et le côté faux, de réfuter un sophisme ou un paradoxe, de combattre une erreur, de la dévoiler dans son origine et ses conséquences. Souvent, entre deux opinions extrêmes et contradictoires, c'est adopter l'opinion moyenne où réside ordinairement la vérité. Voilà ce qu'on appelle raisonner, ou, si l'on veut, disserter en philosophie. Le jeune homme est soumis à ce genre d'exercice, lorsque, après des études et des travaux qui ont eu pour but de cultiver sa mémoire, son imagination et son jugement sur des sujets plus faciles, il est nécessaire qu'il exerce aussi spécialement sa raison en l'accoutumant à se replier sur elle-même et à se rendre compte de ses procédés. On veut par là développer en lui spécialement cette haute faculté, avant que, livré à lui-même, il soit appelé à porter la responsabilité de ses jugements comme de ses actes. En même temps qu'on lui enseigne les règles, il est nécessaire qu'il les applique; en lui mettant sous les yeux les plus grands modèles dans l'art de réfléchir et de raisonner, il est utile qu'il s'essaye à réfléchir et à penser par lui-même; il est bon qu'il s'efforce d'imiter ces modèles comme il a appris à imiter ceux de

l'éloquence et de la poésie. Les sujets qu'on lui propose, quoique d'un caractère très-élevé, puisque ce sont les faits et les vérités de l'ordre moral, ne sont point hors de sa portée, ils lui sont déjà familiers, mais non sous cette forme abstraite. C'est un phénomène de l'âme à analyser, un acte de la pensée à décrire et dont il faut assigner la loi, une vérité morale à défendre ou à mettre en lumière, un point de doctrine à discuter; il s'agit quelquefois d'une des plus hautes vérités qui servent de fondement à la croyance morale et religieuse : la spiritualité de l'âme, sa liberté, l'existence de Dieu et ses attributs, la Providence ou la vie future, vérités qui lui ont été enseignées depuis son enfance, mais dont il doit montrer la base et les racines dans la raison humaine.

Telle est la nature de la dissertation philosophique, dont il faut examiner de plus près le but et les conditions, pour en bien comprendre l'utilité et la place nécessaire dans un véritable système d'éducation.

II. Son but et ses conditions. — La dissertation étant un travail philosophique, son but est celui que poursuit le philosophe, la connaissance ou la démonstration de la vérité. Connaître le vrai, le faire briller aux yeux de l'esprit en l'environnant de la plus haute lumière est l'unique ambition du philosophe. Pour arriver à ce but, il n'a qu'un moyen, l'emploi des procédés qui conduisent à la vérité et à l'évidence, ou ce qu'on nomme la méthode. Il n'y a point ici à gagner le cœur, à émouvoir la sensibilité, à captiver l'imagination ou à soumettre la volonté, autrement qu'en faisant luire à l'esprit la vérité morale. Il s'adresse à la raison, à elle seule il veut plaire ; il doit satisfaire ses exigences, d'autant plus difficiles à remplir qu'elle est en garde contre ce qui peut la séduire. Pour elle, la vérité sera belle si elle est lumineuse, sublime si elle est grande, mais d'abord si elle est la vérité. La mission du philosophe est remplie quand il a porté la lumière dans les intelligences, après l'avoir produite dans la sienne. Aussi tout autre moyen est accessoire et doit être sacrifié au vrai but dès qu'il peut lui nuire. Les formes par lesquelles on cherche à plaire à l'imagination, à entraîner la volonté, sont souvent un obstacle à la vue claire et distincte de la vérité. De tels moyens, il s'en défie, les écarte et les dédaigne, ou les emploie sobrement et avec mesure. Ce n'est point en frappant l'esprit par des images, en remuant le cœur par des mouvement pathétiques qu'il produit la conviction dans les esprits. Il demande aux

passions de faire silence, à l'esprit de rester calme, il écarte l'imagination avec ses formes trompeuses ; il craint le sophisme habilement caché dans un raisonnement abrégé ou trop rapide. Froidement il médite, il examine, il pèse les raisons et attend, pour décider, que la lumière se fasse. Il met en jeu tous ces procédés de la pensée réfléchie pour trouver la vérité, et, quand il l'a trouvée, c'est par eux aussi qu'il l'expose et la fait admettre.

III. En quoi elle diffère du discours. — La dissertation philosophique n'est donc point la composition oratoire ou le discours. L'objet de l'éloquence est la persuasion. Persuader c'est convaincre, sans doute, mais autant seulement qu'il faut pour persuader ; convaincre est le moyen non la fin. L'orateur traverse l'esprit pour aller au cœur et s'emparer de la volonté ; son but est pratique. Ce qu'il veut, c'est obtenir non une froide adhésion, mais une décision, une résolution, un acte ou une détermination. Pour cela, il emploie le prestige des grandes et fortes images, les mouvements entraînants et pathétiques, tout, jusqu'au son de la voix; il exhorte, il presse, il tonne, il ébranle à la fois toutes les puissances de l'âme. Le philosophe se borne à exposer clairement et avec calme la vérité, telle qu'il l'a trouvée, en faisant repasser les esprits par les mêmes routes qu'il a parcourues, et en les conduisant au même terme, l'évidence, où il se repose, unique garantie de la certitude.

Nous savons ce qu'il y a de presque divin dans ce grand art de gagner les cœurs et d'entraîner les volontés ; mais la recherche et la contemplation de la vérité ont aussi leurs jouissances et leurs avantages propres. « Il n'y a rien de plus doux que la lumière de la vérité, dit Cicéron lui-même, le grand orateur : *Nihil est veritatis luce dulcius.* » (*Acad.*, II, x.), Or. pour la faire luire dans l'intelligence cette douce lumière, il faut précisément que l'esprit soit dans une situation différente de celle où le met l'orateur. Il doit écarter les formes séduisantes qui souvent sont mensongères ; il ne doit se laisser ni troubler ni émouvoir, mais rester maître de lui-même, impassible et réfléchi. L'orateur aussi doit instruire et démontrer ; mais ce n'est ni pour la même fin ni de la même sorte. Que la conviction soit contenue dans la persuasion, elle n'est toujours pas le but. Elle l'est si peu et la différence est telle que, pour produire la vraie conviction, il faut précisément écarter les moyens les plus efficaces de la persuasion, ce qui touche et ce qui remue, ce qui nous

plaît et ce que nous admirons le plus : il faut se dégager de la séduction des images qui voilent la vérité en la montrant, qui souvent la masquent et la dérobent ; suivre avec circonspection les mouvements calmes et réguliers de la pensée, non se laisser aller au torrent rapide des pensées et des paroles qui se succèdent dans le discours ; ne pas se laisser prendre à l'entassement des preuves ou à leur arrangement factice, qui ne laisse ni le moyen ni le temps de saisir les vices ou les lacunes d'un raisonnement ; il faut contenir tous les mouvements impétueux de la pensée, qui troublent l'esprit et lui font prendre si souvent l'erreur pour la vérité, ou l'entraînent à un parti dont il aura peut-être plus tard à se repentir.

Ainsi la différence des fins amène la diversité des moyens chez l'*orateur* et le *philosophe*, même en ce qui leur est commun, je veux dire le raisonnement. Comme l'un vise à la persuasion, l'autre à la conviction, ils sont loin de raisonner et de discuter de la même manière. L'un dispose savamment et avec art ses arguments, mais d'une manière un peu factice ; en habile tacticien, il sait les grouper quand ils sont faibles et dissimuler leur faiblesse. Le philosophe néglige ces moyens et ces artifices ; il n'y a pour lui qu'un moyen légitime, permis, celui qui met en évidence la vérité, ou qui apprend à la trouver par le chemin le plus court et le plus sûr ; sa marche est à ciel ouvert. S'il dispose aussi avec art ses raisons, c'est afin d'assurer ses principes et de mieux saisir les conséquences ; il néglige ou rejette les arguments faibles. A moins d'être un sophiste, il signale lui-même leur insuffisance ; il ne tend pas à la victoire, mais à la vérité.

IV. Ses qualités. — Les qualités ou les conditions propres à la composition philosophique ressortent de sa nature et de son but comme de ses moyens. Le premier mérite d'une dissertation sera, avec la clarté et la solidité des raisons, la méthode qui en est inséparable, qui les trouve, les dispose et les met dans leur véritable jour. Ainsi l'exactitude des faits ou des idées, la rigueur des procédés de démonstration ou de raisonnement, la finesse et la profondeur des analyses, une discussion régulière et bien conduite d'où jaillit à chaque pas la lumière, une exposition facile à saisir dans l'ensemble et les détails, la clarté et la précision du style, une élégance sobre mais soutenue, un ton calme et modéré, voilà les qualités qui serviront à juger une pareille œuvre et qui en fe-

ront le mérite principal ; rien ne pourra les remplacer ni les suppléer. D'autres pourront s'y ajouter, mais jamais de manière à leur nuire ni à les affaiblir.

Les défauts contraires seront, avec l'insuffisance ou le défaut de solidité des raisons, la confusion des idées, l'absence de méthode, des analyses superficielles, une discussion incomplète ou mal dirigée, un style obscur ou diffus, ou brillant mais chargé d'ornements empruntés à un genre différent. Les saillies les plus ingénieuses, les mouvements les plus pathétiques, les images les plus frappantes, toutes les richesses de la pensée poétique et les ressources de l'art oratoire ne pourront masquer ces défauts, ni compenser ces qualités ; car eux-mêmes sont des défauts reconnus et classés comme tels, dont par conséquent on ne pourra vous savoir gré dans ce genre de travail, et qui tourneraient contre vous.

V. Son utilité dans l'éducation classique. — Un pareil exercice a-t-il son utilité propre et distincte, à côté des autres exercices destinés à développer les facultés du jeune homme dans un système vrai et complet d'éducation ? Le nier, ce serait nier l'importance des qualités que cet exercice doit nécessairement développer chez quiconque l'entreprend avec les dispositions nécessaires pour y réussir. Ce serait ne tenir aucun compte des défauts qu'il force en même temps d'éviter. Il faudrait soutenir que la sagacité, la pénétration, la justesse de l'esprit, la rigueur du raisonnement, la réflexion, la méthode, sont inutiles au jeune homme ou qu'il les possède à un degré si éminent, qu'il n'a pas besoin de les acquérir ; qu'il n'est pas non plus enclin aux défauts contraires, à la légèreté, à l'irréflexion, à la précipitation dans le jugement ; qu'il n'a pas à lutter contre l'obscurité et la confusion ou le désordre de ses idées. Ou il faudrait montrer que d'autres exercices sont tout aussi capables de développer chez lui ces qualités et de corriger ces défauts.

Nous sommes loin de méconnaître ce que ces exercices, tels que la traduction et l'explication des auteurs, la narration historique, la versification ou la composition oratoire mettent dans l'esprit même à son insu. Nous savons combien ils contribuent puissamment à développer, avec la mémoire et l'imagination, les facultés logiques et réflexives. Nous ne contestons pas non plus aux sciences physiques et mathématiques leur rôle utile et leurs bons effets pour la culture de l'esprit, comme propres à développer le talent de l'ob-

servation et du raisonnement, surtout dans le cercle particulier d'idées où elles observent et raisonnent. Mais après tout, et quoi qu'on dise, leur but spécial et direct n'est pas d'apprendre à raisonner ni à réfléchir; sous ce rapport, leur œuvre est très-incomplète et tout à fait insuffisante. Il n'y a qu'un vrai et puissant moyen d'apprendre à réfléchir, c'est de réfléchir pour apprendre à réfléchir, de raisonner pour apprendre à raisonner, d'analyser pour s'exercer à l'analyse, de discuter et de disserter pour se former à l'art de la discussion méthodique, et cela sur les sujets qui sont les plus propres à ce genre de composition. Or, un seul exercice, dans l'éducation, a pour but spécial d'apprendre à discuter et à raisonner selon les lois et les règles de la pensée et du raisonnement : la dissertation philosophique. Lui seul apprend à observer les lois du raisonnement et à faire l'application des procédés logiques. La dissertation a cet avantage unique qu'elle exerce la pensée pour la pensée et sur la pensée; elle force l'esprit à revenir sur lui-même, à étudier les opérations en les appliquant, à les vérifier par les résultats comme à contrôler les résultats par les opérations. Aucun autre exercice, soit littéraire, soit scientifique, entrepris dans un but différent, ne saurait lui disputer cet avantage, ni par conséquent la remplacer. Comme gymnastique intellectuelle, elle n'a, sous ce rapport, pas d'égale ni d'équivalent. Ajoutons que cet exercice porte sur des sujets que le jeune homme a le plus haut intérêt à avoir examinés par lui-même, et en faisant un sage emploi de sa raison, au moment où elle va être son guide, car ce sont les faits et les vérités qui doivent être la règle de sa conduite. Tout esprit cultivé, qui a joui des bienfaits d'une éducation libérale, doit avoir réfléchi et être en état de raisonner juste sur ces questions. Et qu'on ne dise pas qu'elles sont trop hautes pour lui, puisque, je le répète, il doit y trouver les motifs de sa conduite et la règle de ses actions pour toute sa vie. Il y a plus, il doit être capable d'exposer ici la vérité et de la défendre quand il la voit attaquée. Autrement, avec tout son savoir littéraire ou scientifique, il restera désarmé contre le sophisme, qui se présente à lui sous toutes les formes, qu'il rencontre au dedans et au dehors, en lui-même et dans ses passions, ainsi que partout autour de lui, dans la société, dans les livres, dans des productions littéraires sérieuses ou frivoles, dans l'histoire et dans les romans, dans les ouvrages en prose et en vers, dans les

pièces de théâtre et jusque dans les traités des savants. Il est exposé à en être dupe, à donner lui-même dans les plus folles rêveries, à accueillir les plus extravagantes conceptions, pourvu qu'elles soient revêtues de l'éclat du style ou d'un vernis scientifique, qu'elles soient appuyées de l'autorité de quelque nom célèbre dans la science ou la littérature.

VI. Réponse a quelques objections. — Pourtant, dira-t-on, vous êtes forcé d'avouer qu'on peut devenir éloquent, orateur, bon mathématicien, physicien habile, naturaliste distingué, savant jurisconsulte, médecin de renom, sans avoir étudié la logique ni s'être exercé au genre de travail que vous préconisez. — J'en conviens, comme je conviens qu'on peut être poète ou romancier sans avoir appris le grec et le latin, ce qui ne prouve pas que le grec et le latin ne soient très-utiles au poète et même au romancier, à l'un pour composer de plus beaux vers, à l'autre pour faire de meilleurs ou de moins mauvais romans; mais je soutiens qu'aucun homme sensé, voulant devenir orateur, savant, jurisconsulte, historien, médecin, ou même poète, ne doit dédaigner et négliger, comme homme d'abord, puis comme savant, poète ou orateur, ce qui est propre à développer son esprit, à lui apprendre à raisonner avec méthode et à s'exprimer de même, à donner à ses idées la forme la plus claire et la plus précise. Aborder les études spéciales sans avoir passé par cet exercice, c'est se condamner à une infériorité relative vis-à-vis de soi-même et vis-à-vis des autres qui auront su profiter de cet avantage. Que, d'instinct et sans connaître les règles de la logique ni s'être exercé à les pratiquer, on parvienne à se distinguer dans une spécialité quelconque, cela ne prouve rien contre la culture générale et régulière de l'esprit. La médiocrité ici est très-portée à s'appliquer modestement les priviléges du génie. Qui connaît d'ailleurs les rudes épreuves que le génie inculte, ou incomplétement cultivé, s'impose à lui-même pour suppléer à ce qui lui manque, épreuves où le talent grandit, où la médiocrité succombe? Mais la médiocrité non exercée et ignorante, elle devient la nullité ou pire encore, quand elle aurait pu être quelque chose et tirer de sa moyenne un savant et un homme utile. Il faut donc renoncer à ce sophisme rebattu qui prouverait qu'on a soi-même besoin de la chose dont on conteste l'utilité. La réponse est très-simple : c'est que ce que l'on fait bien sans elle, on le ferait encore mieux avec elle, si l'on en était pourvu.

VII. Universalité de l'art de raisonner. — La vérité est que d'aucun genre la logique n'est absente; elle seule donne de la vigueur à la pensée et la dernière polissure au style, sans nuire à son éclat et à sa vivacité; la poésie elle-même l'observe jusque dans ses plus hardies métaphores. Aucune science n'est étrangère à ses règles. Elle fait la vraie force de l'éloquence, comme Démosthène en est la preuve. La dialectique de l'orateur est d'autant plus sûre d'elle-même et de ses effets qu'elle connaît mieux ses procédés et s'est exercée dans le champ qui lui est propre. L'éloquence, sans doute, sera toujours l'éloquence; elle a pourtant perdu une partie de son prestige et de sa puissance dans les âges modernes. Du moins est-elle obligée de se rapprocher de plus en plus des allures calmes et régulières de la discussion et des formes de la dissertation, sans que les deux genres risquent jamais de se confondre. Armé d'une habile et forte dialectique, un esprit médiocre et froid peut renverser en peu d'instants l'échafaudage du plus beau discours ou en détruire l'effet. De là, dans l'éducation libérale, la nécessité de façonner l'esprit à l'art du raisonnement, d'ajouter ses ressources au talent naturel, cultivé par d'autres exercices qui n'ont pas ou ont moins cette vertu, parce que leur but direct n'est pas cette forme du développement intellectuel.

Nous croyons donc avoir suffisamment établi notre thèse. Une considération plus grave s'applique aux matières mêmes sur lesquelles porte cet exercice si utile de la dissertation philosophique; car son but n'est pas de nous apprendre à raisonner en général, mais à raisonner et à réfléchir en particulier sur les choses de l'âme et de l'esprit, et par là de nous mettre en rapport avec un autre monde et avec d'autres vérités qu'avec le monde matériel et avec ses lois. N'ayant pas à traiter ici cette question, nous la livrons à la méditation du lecteur (1).

DEUXIÈME PARTIE

MÉTHODE ET RÈGLES GÉNÉRALES

La nature et les caractères propres, le but et les conditions ainsi que l'utilité de la dissertation philosophique étant reconnus, nous avons à chercher les moyens d'accom-

(1) Ces questions sont développées et discutées plus en détail dans notre livre : *de la Philosophie dans l'éducation classique.*

plir cette tâche avec succès et dans la mesure de perfection que l'on peut exiger des élèves. Il y a d'abord une méthode et des règles générales applicables à tous les sujets. Elles sont relatives : 1° à la *conception*, 2° au *plan* ou à la *division*, 3° à l'*invention*, 4° à la *disposition*, 5° à l'*expression* ou à la *diction* et au *style*. Nous aurons ensuite à examiner les différentes parties de la dissertation.

ART. I. — DE LA CONCEPTION DU SUJET, DU PLAN, DE L'INVENTION, DE LA DISPOSITION, DU STYLE OU DE LA DICTION.

I. Conception du sujet. — La première condition pour bien traiter un sujet, c'est de s'en former une juste idée. Cette observation est si simple, qu'elle pourrait paraître superflue ; cependant il n'y a pas de point sur lequel il importe plus d'insister, puisque tout le reste en dépend, et que cette règle de bon sens est si rarement observée. Le maître qui dirige la jeunesse est obligé d'y revenir sans cesse, tant à cause de la légèreté naturelle des esprits auxquels il s'adresse que de la difficulté de la chose en elle-même.

Méditez donc votre sujet, tâchez d'en bien pénétrer le sens. Le sujet mal compris, on manquera le but, et l'œuvre tout entière sera mauvaise ; on s'expose ainsi à sortir de la question, à se livrer à des digressions inutiles ou à traiter une autre question. Trop souvent on se contente d'un aperçu vague, on prend aussitôt la plume et on se laisse aller au courant de ses idées. On croit avoir fait un chef-d'œuvre, sans s'apercevoir à la fin que le sujet n'est pas traité. De là toutes ces dissertations qui, sous une forme plus ou moins brillante, ne sont que des divagations ou des lieux communs oratoires.

Peu de ces compositions offrent le mérite d'un sujet bien traité, celui-ci ayant été mal conçu dans son ensemble et dans toutes ses parties. Voilà pourquoi nous croyons devoir ajouter quelques conseils plus spéciaux et plus pratiques.

L'intelligence d'un sujet dépend surtout du degré d'attention que l'on aura donnée à ces trois choses : 1° le *point précis* de la question ; 2° son *étendue* et sa *portée* ; 3° ses *limites*. Sans la première de ces trois conditions, vous n'avez qu'une notion vague de la question et tous vos raisonnements particuliers participent de cette indétermination ; il vous est impossible de réunir et de grouper vos arguments, d'insister sur les points essentiels et de négliger les autres, de raisonner directement et de conclure. — Si vous n'avez

une juste idée de l'étendue de la question, vous ne pouvez lui donner les développements nécessaires; votre vue est trop courte, tout se rétrécit, les objets se rapetissent à vos yeux, l'ensemble manque d'intérêt; vous ne saurez pas même vous faire un plan, ni chercher vos preuves. — Enfin si, frappé de cette étendue et du vaste horizon qui s'ouvre devant vous, vous n'en apercevez pas les limites et n'êtes pas capable de les poser vous-même, vous risquez de vous égarer, de vous former un plan trop vaste que vous ne pourrez remplir, d'entreprendre de faire un livre ou une thèse au lieu d'une dissertation, c'est-à-dire un travail disproportionné à vos forces et au temps qui vous est donné.

1° Il faut donc s'attacher d'abord à bien saisir le *point précis* de la question. En toute question il y a un point essentiel qui en contient le véritable esprit, et c'est à le comprendre que l'élève intelligent et réfléchi doit avant tout s'appliquer. Pour cela, il doit peser le sens de chacun des termes, les définir dans sa pensée, sans subtilité ni raffinement ou fausse profondeur. Il doit les examiner séparément, puis les rapprocher afin d'avoir le sens total, voir s'il n'y a pas un mot principal qui contienne le nœud de la question, rechercher aussi l'intention qui a pu la dicter, se rappeler les questions analogues, remarquer la forme propre sous laquelle celle-ci est présentée, interroger son savoir philosophique, enfin faire preuve de sagacité et de bon sens; car, ici comme en tout, les règles sont insuffisantes sans le savoir préalable et le jugement, qui, nulle part et ici surtout, ne doivent faire défaut.

Je prendrai un exemple : *Quelle est la part de l'expérience et celle de la raison dans l'acquisition de nos connaissances?* (Concours général 1831.) Dans ce sujet, il y a plusieurs termes dont vous devez vous faire une idée juste, nette et précise : 1° l'expérience, 2° la raison, 3° l'acquisition de nos connaissances. Sur chacun d'eux, n'allez pas facilement vous contenter d'un vague aperçu. L'expérience est tout ce qui tombe sous l'observation des sens et de la conscience; la raison ici n'est pas, au sens vulgaire, la faculté générale de connaître, mais, par opposition aux sens, la faculté des idées nécessaires et des vérités que l'esprit conçoit *à priori*. L'acquisition des connaissances, c'est la manière dont elles naissent dans notre esprit et aussi dont elles s'y forment et s'y développent. Tout cela entre dans le problème à résoudre. Mais ce qu'il faut surtout déterminer, c'est la proportion

dans laquelle les sens et la raison concourent dans cette acquisition. C'est là le point difficile et précis sur lequel vous serez jugé comme ayant bien ou mal compris le sujet. Pourquoi? C'est que, dans les systèmes philosophiques, cette part n'est pas gardée, les uns accordant tout aux sens et à l'expérience, rien ou pas assez à la raison, les autres dépréciant la connaissance sensible et dédaignant l'expérience. Vous n'avez pas simplement à vous prononcer entre le sensualisme et l'idéalisme, mais à garder vous-même une sage mesure entre ces opinions extrêmes, et à montrer la conciliation possible dans certaines conditions. C'est là le vrai sens et l'esprit de la question. Vous ne le perdrez pas de vue dans toute votre dissertation; cette pensée en fera l'unité, l'intérêt et le mérite distingué, si l'exécution répond à la conception.

2° Nous avons dit qu'il fallait comprendre l'*étendue* et la *portée* d'une question pour en avoir l'intelligence. Dans le sujet proposé, celui qui n'apercevrait pas que là sont engagés les problèmes les plus graves et les plus élevés de la métaphysique et de la philosophie, n'en verrait pas l'étendue et n'en soupçonnerait pas l'importance. Il s'agit des deux grands moyens de connaître qui s'appliquent à toute vérité spéculative ou pratique, scientifique, morale ou religieuse; les conséquences de la solution doivent rayonner dans toutes les directions du monde intellectuel et moral. Il n'y a pas une vérité, pas un principe, pas un dogme ou une croyance qui échappe à ce problème de pure métaphysique. Dans la part plus ou moins exagérée faite aux sens ou à la raison est le vice radical de tous les systèmes. Cette pensée, si elle n'est pas formellement énoncée, apparaîtra dans votre préambule, dans toute votre manière de traiter la question, dans vos exemples. Si vous comprenez le sujet d'une manière étroite, vous aurez la lettre, non l'esprit, et cette étroitesse de vues percera dans l'ensemble de votre travail; en réalité, vous n'aurez pas compris.

3° Mais, par cela même que ce sujet est si vaste et d'une si haute portée, vous avez à le renfermer dans de justes *limites*. C'est le propre des questions philosophiques qui roulent sur des principes d'aller à tout et d'être, en quelque sorte, illimitées. Elles n'en doivent être que mieux circonscrites et c'est une raison de plus pour ne rien entreprendre au delà de ce qu'on doit faire. Il s'agit ici d'une analyse psychologique ou métaphysique. Ne le perdez pas de vue et n'allez pas entamer une longue réfutation des systèmes. Si vous dis-

cutez les deux opinions contraires, que ce soit brièvement, pour faire mieux ressortir les résultats de votre analyse. Montrer par l'observation des faits et par des exemples la part de l'expérience et de la raison dans l'acquisition de nos connaissances, voilà votre tâche ; vous ne devez pas la dépasser. Ainsi, en général, les limites d'un sujet sont déterminées par sa nature même et par la forme sous laquelle la question est posée. Il y a toujours dans cette forme une borne qu'il est facile de reconnaître et que vous devez respecter. Mais il faut la remarquer et s'en rendre compte, et c'est ce qui échappe souvent aux meilleurs esprits.

Nous aurions encore quelques recommandations à faire sur la manière de bien concevoir un sujet ; elles porteraient principalement sur certains défauts à éviter et qui sont très-communs chez les commençants : ne pas subtiliser sur le sens des mots, s'attacher plutôt à l'esprit qu'à la lettre, ne pas inventer des difficultés ou des obscurités là où le sens est clair et facile; ne pas recourir à des sens éloignés, voir l'ensemble de la question quand quelques-uns des termes peuvent prêter à une interprétation plus difficile.

II. Plan ou division. — Diviser le sujet, en ordonner les parties, c'est une des premières règles de la méthode. Ce plan ne sera pas toujours énoncé, mais il doit être présent à votre esprit avant de rien entreprendre. Sans un cadre nettement tracé, vous ne pouvez vous orienter ni trouver vos preuves, en un mot, traiter le sujet le plus facile. Une bonne division répand la lumière sur tout l'ensemble. Il semble qu'il suffit de rappeler ces principes et les règles de la division, telles que les donne la logique et avec elle la rhétorique : 1° qu'elle soit *claire*, *simple*, *naturelle*; 2° que les membres en soient *distincts*; 3° qu'elle soit entière ou *complète*. Voilà les préceptes généraux, mais il est des observations particulières qui doivent s'y joindre et qui sont spéciales au genre de travail dont nous nous occupons.

Deux cas peuvent se présenter : ou la division est indiquée ou elle ne l'est pas; le plan vous est donné ou vous avez à le faire. Dans l'un et l'autre cas, il y a certaines conditions à observer et qu'il est bon d'indiquer.

1° La division générale est ordinairement toute tracée par la manière même dont la question est posée. Encore faut-il saisir le lien logique qui unit ses parties. Il faut aussi non-seulement n'omettre aucune partie, mais respecter l'ordre

indiqué; vous n'avez le droit ni de l'intervertir ni de le modifier. Vous devez supposer qu'il n'est pas arbitraire; en le modifiant, vous risquez de changer la question ou de n'en pas comprendre l'esprit. Ce n'est pas tout : un plan ne consiste pas seulement dans la juxtaposition des parties, ni même leur disposition, mais aussi dans la proportion et l'importance à donner à chacune d'elles et à l'ensemble. Cela s'appelle organiser un sujet, et c'est ce qu'il faut avoir fait d'avance, si on ne veut s'exposer à développer outre mesure certaines parties et à en négliger ou en écourter d'autres. Toute œuvre de l'esprit doit être ainsi organisée, ou elle manque d'unité. Cela est vrai d'une dissertation comme d'un discours ou d'un drame. Pour y arriver, outre ce qui a été dit plus haut des limites imposées au sujet par sa nature même et sa forme, il faut savoir distinguer le point principal, la maîtresse partie qui doit servir de centre et de but, vers laquelle toutes les autres doivent tendre. Il faut aussi tenir compte de la nature de votre travail et des conditions de son exécution.

Il est clair qu'une dissertation d'élève, n'étant ni une thèse ni un livre, doit être renfermée dans des limites étroites, même quand on traite les sujets les plus vastes. Mais il y a toujours un point spécial qui doit être approfondi et développé. Dans de telles questions, n'essayez donc pas de traiter également toutes les parties, n'en choisissez pas non plus une à votre fantaisie pour vous y étendre avec complaisance. Cette licence ne vous est pas permise. Il est facile de reconnaître le point principal et d'y subordonner tout le reste. Vous obtiendrez ainsi l'unité et votre travail y gagnera en force et en intérêt. C'est le vrai mérite d'une composition philosophique. La pensée n'aime pas à se disperser sur plusieurs objets dans un temps limité; la raison n'est satisfaite que quand la diversité est ramenée à l'unité. Ce point bien éclairé doit éclairer tous les autres; tâchez donc de le dégager et d'y relier les parties diverses de la question proposée; c'est le moyen de ménager vos forces et votre temps, de restreindre un sujet peut-être trop étendu et de le ramener aux proportions d'une simple dissertation élémentaire.

Caractères de la Certitude; facultés qui la donnent; discuter les opinions des philosophes sur la certitude, en suivre les conséquences théoriques et pratiques. Il est certain qu'une pareille question, donnée au concours général (1838), eût pu aussi bien être proposée par l'Académie des sciences morales pour être traitée en trois ans. Vous n'avez que quelques

heures. C'est un devoir d'élève, non un mémoire qui vous est demandé, et vous n'êtes pas les concurrents d'une Académie. Les données, d'ailleurs, vous manquent. Un élève ne peut connaître que très-superficiellement les opinions des philosophes, il ne peut les discuter en si peu d'espace et de temps, ni les suivre longuement dans leurs conséquences. Mais le premier point et le second qui le complète sont fort à sa portée. Le reste peut servir à vérifier et à confirmer ce qui aura été dit du caractère de la certitude et des facultés qui la donnent. Il suffira d'indiquer, en les discutant brièvement, les principales opinions sur la certitude et de signaler leurs conséquences théoriques et pratiques. Autrement, à force de vouloir vous conformer au programme, vous glisserez sur chaque point, vous n'approfondirez rien, vous ne pourrez soigner aucun détail. — Voici un autre sujet du même genre (1839) : *Ce qu'on entend par la Pensée et la Parole; leurs rapports ; action de l'étude des langues, surtout des langues anciennes, sur le développement de la pensée.* Comment se former un cadre avec une question aussi vaste et aussi complexe ? Vouloir traiter également tous ces points est une entreprise impossible, ou votre travail, superficiel et négligé, manquera à la fois de solidité, d'originalité, d'intérêt et d'unité. Demandez-vous donc s'il n'y a pas un point particulier en vue duquel la question paraît avoir été donnée : l'étude des langues anciennes et son action sur le développement de la pensée. Attachez-vous à ce point et faites-en le but de votre travail : que tout le reste y conduise ou s'y ramène. Il est clair qu'il faut comprendre la nature de la pensée et de la parole et leur rapport, si l'on veut démontrer l'importance de l'étude des langues sur le développement de l'intelligence ; ce sont des prémisses qu'il faut établir clairement et solidement, mais ne vous y arrêtez pas. Le dernier point doit être le corps de dissertation, c'est lui qu'il faudra surtout développer. En arrangeant ainsi votre plan, vous aurez fait preuve d'intelligence et de sagacité ; vous donnez du relief et de l'intérêt à votre travail ; c'est, autrement, une rédaction ou une dissertation banale et hors de toute proportion.

2° Quand le plan n'est pas indiqué, il faut savoir s'en faire un. Ce n'est pas chose facile; mais c'est un grand mérite, et de là dépend en partie le succès de la composition.

Comment s'y prendre ? En analysant le sujet dans ses idées principales et en observant l'ordre naturel ou le lien

logique qui les unit. C'est là un précepte, sans doute, plus facile à émettre qu'à appliquer; mais on suppose que l'esprit arrive, en face d'une question, déjà exercé et formé à l'analyse. Du moins doit-il s'accoutumer à démêler les parties d'un tout, à distinguer les idées particulières contenues dans l'idée principale, à reconnaître les éléments d'un problème ainsi qu'à les ranger dans l'ordre convenable. C'est en cela que consistent en partie l'éducation logique et la culture philosophique. Un esprit qui n'a pas pris cette habitude ne saura jamais se faire un plan. Si la question a été bien comprise, pour peu que vous ayez contracté cette habitude, le plan se présentera presque toujours de lui-même, clair et facile; il se dessinera naturellement dans votre pensée.

Voici un sujet sur lequel il paraît assez difficile de se faire un plan, parce que c'est une maxime rebattue, un lieu commun partout traité dans les ouvrages des moralistes: *Neminem nisi bonum esse beatum* (1856). En réfléchissant un peu, un esprit exercé à l'analyse philosophique reconnaîtra sous ce lieu commun une haute question de principe; il démêlera sur-le-champ les éléments qui la constituent, ainsi que l'ordre dans lequel ils doivent être envisagés. Il y verra la relation du *bien* et du *bonheur*, sur laquelle roule toute la morale. C'est là un sujet sur lequel il est facile de faire beaucoup de phrases, mais qu'il n'est pas aussi aisé de traiter philosophiquement, avec clarté, rigueur et méthode. Il y verra à la fois une réfutation et une démonstration. Il comprendra qu'avant tout il doit commencer par donner une définition du bonheur, sans quoi on ne peut s'entendre; qu'ensuite il doit réfuter l'opinion vulgaire ou le système qui place le bonheur ailleurs que dans la vertu, dans le plaisir, dans les biens du corps ou de l'esprit, la fortune, les jouissances de l'ambition, etc.; qu'enfin, il doit démontrer par la nature même de la vertu qu'elle seule peut engendrer le bonheur. Il y aura quelque mérite à bien remplir ce plan, c'est celui du *de Vita beata* de Sénèque et de la V^e^ *Tusculane*.

Autre sujet analogue : *In quo virtus conferat ad felicitatem* (1832). Ici la question est purement théorique ou dogmatique, elle exige un plan un peu différent. Vous n'avez pas à réfuter, mais à démontrer, à faire voir en quoi et comment la vertu contribue au bonheur. Vous devez, comme plus haut, partir de la définition du bonheur, établir ensuite celle de la vertu et chercher dans cette idée des rai-

sons directes qui fassent voir que la vertu doit engendrer le vrai bonheur. Platon, ici, pourrait vous servir de guide et de modèle. C'est aussi la thèse stoïcienne. La même pensée est développée dans le second livre du *de Officiis* de Cicéron. Quoi qu'il en soit, vous avez ici les idées principales sur lesquelles doit rouler votre dissertation et l'ordre dans lequel elles se succèdent : 1° l'idée du *bonheur ;* 2° l'idée de la *vertu;* 3° le rapport nécessaire de la *vertu* au *bonheur*. Approfondissez ces trois idées : vous en ferez sortir votre démonstration. Tous les détails viendront se ranger naturellement dans ce cadre.

Quelques défauts sont à éviter : Ne pas s'amuser à tracer et à motiver longuement un plan que vous ne remplirez pas ensuite. Ne pas annoncer la division quand elle est clairement indiquée par le sujet même. Ne pas changer l'ordre indiqué ; cet ordre doit avoir sa raison dans la nature de la question ou dans l'intention qui l'a dictée.

III. De l'invention. — Ce n'est pas tout de s'être fait un cadre, il faut savoir le remplir. Pour cela, il est nécessaire de trouver des idées, des raisons, des arguments ou des développements. Ceci répond à l'invention dans l'art oratoire, et c'est, comme dit Cicéron, le plus difficile, *difficillima pars rhetoricæ*. (*Ad Herenn.*, III, VIII.) Ici, nous l'avouons, il n'y a point de recette à donner, et toute règle est insuffisante. Ce qu'il faut avant tout, c'est, avec de l'intelligence et de la sagacité, une forte culture antérieure et une préparation convenable. Des études bien faites, des lectures solides et variées, un esprit formé sous les auspices d'un système d'éducation qui éveille et stimule les facultés inventives, qui ait été habitué de bonne heure à réfléchir et à trouver de soi-même plutôt qu'à enregistrer des faits dans sa mémoire ou à répéter des démonstrations, des expériences et des formules apprises par cœur, enfin une préparation plus spéciale sur les matières dont il s'agit et qui nous ait familiarisés avec elles : voilà les conditions pour découvrir en tout ordre d'idées, et qui sont nécessaires pour traiter un sujet quelconque. Rien ne saurait y suppléer ; sans elles, votre esprit sera pauvre et stérile, ou toujours porté à chercher dans des secours étrangers ce qu'il doit trouver en lui-même.

Néanmoins, la méthode est loin ici d'être inutile. Un esprit bien dirigé trouve plus facilement et plus sûrement

que celui qui cherche hors de la voie. Nous n'aurions qu'à répéter ce qui a été dit par tant d'auteurs des avantages de la méthode. Il est un art de chercher qui, comme dirait Bacon, est une chasse bien organisée et bien conduite (*venatio*). Tous les grands maîtres ont donné des règles et des préceptes.

1° *De l'emploi de l'analyse.* — Les logiciens recommandent, comme étant la méthode d'invention, l'*analyse*. On sait en quoi elle consiste, et ce qu'elle prescrit.

« De quelque nature que soit la question, dit la *Logique* de Port-Royal, la première chose qu'il faut faire est de concevoir nettement et distinctement ce que c'est précisément qu'on demande, c'est-à-dire quel est le point précis de la question. » Ceci a déjà été dit de la conception. Mais pour trouver la vérité, la première condition n'est-elle pas de concevoir nettement ce que l'on cherche ?

« Dans toute question il y a quelque chose d'inconnu, autrement il n'y aurait rien à chercher ; il faut néanmoins que cela même qui est inconnu soit marqué et désigné par de certaines conditions qui nous déterminent à rechercher une chose plutôt qu'une autre, et qui nous puissent faire juger, quand nous l'aurons trouvé, que c'est ce que nous cherchions. »

Ainsi, concevoir nettement la question, en examiner attentivement les données ; remarquer ce qui est connu, et du connu faire sortir l'inconnu demandé, voilà des règles simples mais fécondes, si l'esprit consent à les appliquer.

Ces règles si faciles sont rarement suivies ; de leur inobservation naissent des défauts qu'il faut rappeler aux jeunes gens, parce qu'ils y tombent sans cesse. C'est : 1° de se contenter d'un aperçu vague de la question ; 2° de chercher en dehors du problème les données nécessaires pour le résoudre ; 3° de partir de quelque notion obscure, éloignée ou compliquée, pour expliquer ou démontrer les choses les plus faciles et les plus simples.

Qu'ils s'attachent donc aux idées renfermées dans la question et dans les termes qui la formulent, qu'ils les considèrent sous toutes leurs faces ; ils verront de ces données sortir la solution. Dans les idées simples que fournit cet énoncé, ils trouveront d'autres idées qui en amèneront d'autres à leur suite. Ils n'auront alors qu'à se défendre de l'abondance même et à écarter les idées accessoires, qui souvent affluent en foule à l'esprit, et l'embarrassent, si l'on

veut raisonner avec suite et méthode et se renfermer dans des limites précises.

2° *Usage des lieux communs.* — Sans doute, c'est du sujet même, de l'analyse de ses données propres, qu'il faut savoir tirer les raisons; ce sont là les vraies sources de l'invention. Il ne faudrait pourtant pas dédaigner d'autres moyens, en particulier le secours des *lieux communs*. Cette partie de l'invention, trop méprisée, si elle est bien comprise et employée avec intelligence, peut être fort utile, et nous n'hésitons pas à lui donner une place dans la dissertation. Ce moyen a été réhabilité par Bacon, qui s'exprime en ces termes :

« Il est une méthode qui indique et montre, pour ainsi dire, les lieux vers lesquels on peut tourner ses recherches, et c'est ce qu'on nomme la *topique*. Elle consiste à rassembler, pour s'en servir au besoin, des arguments composés d'avance pour tous les cas que peut fournir le sujet d'une discussion. C'est une sorte de provision ou d'activité prévoyante. »

Aristote a tourné en ridicule cette méthode en disant que c'est ressembler à un cordonnier qui, se donnant pour tel, au lieu d'enseigner la manière de faire un soulier, se contenterait d'étaler des chaussures de toutes formes et de toutes grandeurs. A quoi l'on peut répliquer que, si le cordonnier n'avait pas dans sa boutique des souliers tout faits, et n'en fît qu'à mesure qu'on lui en commande, sa boutique sentirait la misère et aurait peu d'acheteurs. Cette méthode des lieux communs, pratiquée par les plus grands orateurs, s'applique aussi à la Logique; l'abandonner pour la simple méditation, c'est troquer sa garde-robe pour une paire de ciseaux. Elle consiste d'abord à savoir nous diriger dans nos questions, ou interrogations, « car savoir interroger avec dextérité est presque la moitié de la science. D'où il suit que plus cette notion anticipée aura d'étendue et de certitude, plus la recherche sera directe et expéditive. Ainsi, les mêmes lieux qui nous serviront à fouiller dans les trésors de notre entendement, et à tirer la science que nous y aurons amassée, nous serviront aussi à la tirer au dehors. » (*De Augm.*, V, III.)

Outre cette topique générale, il y a une topique particulière éminemment utile, c'est-à-dire des lieux de recherche et d'invention appropriés aux divers sujets et aux sciences particulières. Ces lieux ne sont autre chose qu'un certain mélange de la logique générale et de la matière propre à chaque science.

Or, dans chaque science, à mesure qu'elle fait des progrès, ces lieux se multiplient, l'art d'inventer grandissant et croissant avec les inventions mêmes. On peut se faire ainsi un certain nombre de préceptes d'invention très-utiles.

Précisons davantage en donnant des exemples.

Chaque question, outre les côtés particuliers qui lui sont propres, offre des aspects généraux sous lesquels elle peut et doit être envisagée. Ce sont là autant de sources d'invention. S'agit-il d'une recherche sur les *causes*, on doit se rappeler les divers points de vue de la cause. Selon Aristote, elle peut être envisagée comme *matérielle*, *formelle* (loi), *efficiente* et *finale*. Est-ce une *définition* à donner, les règles de la définition doivent vous être présentes. Il en est de même de la *division*, etc. Dans une recherche sur la morale, il y a des notions générales ou des catégories familières à cette science, dans le cercle desquelles le moraliste raisonne. Toute discussion où intervient la loi morale doit en évoquer les caractères : *universalité*, *autorité*, etc. Vous avez à faire une recherche psychologique sur une des facultés de l'âme, rappelez-vous de quoi se compose l'étude d'une faculté. C'est de déterminer sa *nature* et ses *caractères* propres, sa *loi* ou ses conditions d'exercice, sa *fonction*, son mode de *développement* et ses *rapports* avec les autres facultés.

On peut dire que cela se confond avec le plan et avec la manière de concevoir le sujet; mais l'invention aussi en dépend. Ces choses, quoique distinctes, sont solidaires.

Il en est ainsi de chaque question spéciale que vous aurez à traiter. Voyez à quel ordre de questions elle appartient, et rappelez-vous les aspects généraux sous lesquels il est ordinaire de les envisager, mêlant habilement ainsi la logique générale avec la matière propre que vous avez à traiter, et dont l'examen reste toujours la chose essentielle et principale. Certes, on ne peut nier que cela ne soit une méthode utile et féconde pour diriger l'esprit dans ses recherches, et pour mettre sur la voie des raisons ou des arguments à trouver même pour le sujet le plus spécial.

Je prendrai un ou deux exemples.

« Marquer les différences qui séparent la *charité* et la *justice* et les rapports qui les unissent. » — Pour procéder dans cette recherche, je remarquerai que la charité et la justice sont des *vertus*, et que c'est comme telles que je dois les comparer. Mais pour établir ce parallèle, n'est-il pas bon de savoir d'avance sous quels points de vue je dois considé-

rer les vertus en général et chaque vertu en particulier? J'essayerai donc de me rappeler les principaux aspects sous lesquels la science morale envisage la vertu et les vertus. Les caractères de la vertu sont d'être *universelle, obligatoire, méritoire* et *désintéressée*, revêtue d'une *sanction*, d'engendrer des *devoirs* et des *droits*. N'est-il pas clair que ce sont là des sources fécondes d'invention et autant de lieux communs qui fourniront des raisons directes pour résoudre le problème proposé? Sur tous ces points établissez la comparaison; les différences des deux vertus, comme leur rapport, apparaîtront plus facilement dans ce cadre tracé par la science.

Voici un autre exemple pris dans un ordre d'idées différent: *En quoi l'art de persuader, qui est l'objet de la rhétorique, diffère de la démonstration* (1854). Quels sont ici les principaux points de vue à examiner. Un art peut être considéré dans sa *nature*, ses *procédés* ou ses *règles*, dans les *objets* auxquels il s'applique, dans les circonstances qui influent sur son *développement*. Comparez l'art de persuader et celui de démontrer sous ces divers aspects, vous aurez à la fois un plan naturel et des sources d'invention où vous puiserez vos raisons.

On pourrait donner bien d'autres exemples de ces lieux ou sources d'invention dans chaque ordre d'idées et de sujets. Il est clair, comme dit Bacon, que plus une science est avancée et plus on est soi-même avancé dans cette science, plus on est en état de faire usage de ces points de vue généraux, si utiles pour s'orienter dans un sujet particulier. Il faut déjà connaître au moins la carte du pays et y avoir voyagé. L'élève intelligent et bien préparé recueille ici le fruit de la réflexion et d'une solide instruction.

IV. De la disposition. — Il ne suffit pas de s'être tracé un plan général et d'avoir trouvé les idées qui doivent le remplir, il faut savoir les ranger dans l'ordre convenable. C'est aussi la méthode, que les logiciens définissent « l'ordre dans la suite de nos pensées. » Cette manière d'exposer les idées est un mérite principal qui caractérise une bonne dissertation comme un bon discours. On sait quelle importance les rhéteurs attachent à cette partie de l'art oratoire. (V, Cicér., *Rhet. ad Her.*, III. — Quintil., *Proœm.*, lib. VIII.) Sur ce point, ils ont donné des préceptes très-utiles, tout en reconnaissant qu'ils sont insuffisants; car il y a, disent-ils, deux sortes

de disposition, l'une que l'art peut enseigner, l'autre qui est accommodée aux circonstances : *unum ab institutione artis profectum, alterum ad casum temporis acommodatum.* (Cic., *ibid.*, III, IX.) La disposition des preuves ou des arguments n'en est pas moins pour l'orateur un art véritable, une tactique qui a ses règles, bien qu'elle varie avec les besoins de la cause, l'imprévu des circonstances, la situation d'esprit des auditeurs. C'est l'habileté d'un général qui dispose ses troupes selon les hasards de la bataille (1). L'art même est quelquefois de renoncer aux règles de l'art (2).

La dissertation philosophique offre des règles à la fois plus fixes et plus précises. Le logicien ne peut user des artifices de l'orateur, qui dissimule la faiblesse de ses preuves en plaçant les plus solides au commencement et à la fin, au milieu les plus faibles, comme dans un corps de bataille. Le seul ordre qui lui soit permis est celui qui met le mieux la vérité en évidence. Cet ordre est l'ordre logique, celui de la liaison des idées, de l'enchaînement naturel des vérités, du rapport naturel des faits ou des principes et des conséquences ; c'est l'ordre que veut une discussion calme, régulière, instituée dans le but unique d'éclairer le lecteur, non de capter des suffrages.

Cela admis, il définit, divise ou distingue, il pose ses principes, en déduit ses conséquences ; il examine chaque point, le discute, et, après l'avoir épuisé, passe à un autre ; il soulève lui-même ou prévoit les objections, les réfute, et arrive ainsi lentement et successivement à une conclusion, qu'il étend ou resserre selon qu'il est nécessaire de la développer pour la fixer dans l'esprit du lecteur, ou qu'elle s'y place d'elle-même. Telle est la marche et l'allure propre de la dissertation philosophique.

Cet ordre néanmoins n'est pas tellement invariable qu'il ne comporte des différences et une certaine variété. Il change avec la nature des questions. L'ordre de la discussion n'est pas celui de la démonstration ; il n'est pas le même quand on a un fait à décrire, une maxime à interpréter, une opinion à juger. Dans la suite (3e partie), ces différences seront marquées quand il s'agira des diverses espèces de dissertations.

(1) Hæc est velut imperatoria virtus copias suas partientis ad casus prœliorum. (Quintil., VII, x, 13.)

(2) Ipsa res artificiosam dispositionem artificiose commutare cogit. (Cic., *Rhet. ad Her.*, III, x.)

Mais il y a deux modes généraux d'exposition qui répondent aux deux procédés de toute méthode, l'*analyse* et la *synthèse*.

Leur emploi n'est pas arbitraire. C'est là-dessus que doivent porter ici nos préceptes et nos conseils.

On sait en quoi consistent les deux méthodes. La première, l'*analyse*, part de l'énoncé même de la question ; elle en décompose les termes, recherche les idées qui y sont contenues, et par cet examen remonte à quelque principe ou vérité générale qui sert à résoudre la question ou à démontrer la vérité que l'on veut mettre en lumière. C'est la méthode que nous avons décrite plus haut comme particulièrement propre à l'invention. La *synthèse*, au contraire, part immédiatement d'un principe connu ou admis ; elle en tire les conséquences, et, par voie de déduction directe, aboutit à une conclusion qui est la solution ou la démonstration. Celle-ci est, dit-on, plutôt une méthode d'exposition ; mais ni l'une ni l'autre n'est exclusivement affectée soit à l'invention, soit à l'exposition des vérités de la science. Dans une dissertation, on peut les employer l'une et l'autre; seulement il importe de savoir laquelle il convient d'adopter de préférence. Il n'y a point ici de règle absolue. Cela dépend de la nature des questions. Si vous avez un problème à résoudre, l'ordre d'exposition, comme de recherche, sera plutôt l'analyse. Est-ce un théorème, une vérité à démontrer, à mettre en rapport avec une vérité parfaitement connue et dont le rapport avec cette vérité est lui-même très-connu ? vous ferez mieux de procéder par la synthèse; il serait inutile de nous faire assister à une recherche qui n'en est pas une et dont tout le monde a le secret. Le grand point ici est de consolider et de lier fortement les preuves, de bien asseoir le principe, d'en déduire rigoureusement les conséquences et de mettre ainsi le principe en rapport avec la conclusion. Vous pouvez procéder ainsi démonstrativement, à moins que vous n'ayez à établir votre principe lui-même ou que vous ne rencontriez sur votre chemin quelque difficulté dont la solution exige un examen particulier, auquel cas il vous faudra recourir à l'analyse. Quand vous avez un fait à décrire, une maxime à interpréter, une doctrine à juger, l'analyse est ici à sa place. Si c'est une question mixte où il y ait à la fois à démontrer et à discuter, mêlez les deux méthodes. Habituellement commencez par l'analyse, continuez par la synthèse. Pour-

quoi ? C'est que la première nous fait assister à la marche de l'esprit, au travail de la pensée ; elle nous initie à la recherche qui conduit à la vérité. Elle nous satisfait et en même temps nous rassure. C'est le procédé naturel de la méditation philosophique. Mais comme ce procédé est long et qu'il pourrait fatiguer l'attention et la patience du lecteur, dès que vous vous êtes ainsi mis en possession d'un principe bien établi, employez la synthèse, comme procédé plus rapide et plus direct, qui nous épargne les lenteurs et les tâtonnements. Pour cela, il faut que l'on voie clairement le but, que la route qui y conduit soit nettement tracée. L'esprit alors aime à suivre cette marche qui est celle de la liaison logique des idées, du rapport d'antériorité des principes sur les conséquences ; mais c'est seulement quand les principes sont bien établis et accordés que les faits ont été scrupuleusement constatés et décrits. Autrement, vous affectez une marche dogmatique qui le blesse ou l'inquiète. Vous le tenez en suspens ; on ne voit pas bien où vous allez ; vous-même vous n'êtes pas bien sûr de votre marche, vous pouvez vous écarter de la route. Les deux méthodes ont donc leurs avantages et leurs inconvénients. L'une nous conduit au but par la grande voie de la démonstration ; mais elle est trop dogmatique, elle tâtonne quand la route n'est pas bien certaine et bien connue. L'autre a l'avantage de nous enfermer sur-le-champ dans la question et de n'en pas sortir.

Il faut, je le répète, faire attention surtout à la nature du sujet. Il y a des questions de pure analyse, comme sont celles de la Psychologie, où la synthèse, avec ses allures logiques et dogmatiques, ne convient pas plus à l'exposé qu'à la recherche, et serait un contre-sens. Les questions de Logique, les applications surtout, se prêtent assez bien à la synthèse, parce que les principes sont très-simples et généralement admis, et qu'on entrevoit assez facilement la liaison du principe avec les vérités qui s'y rattachent. Dans les questions de Morale, il y a à distinguer celles qui roulent sur les principes et qui exigent, avec la discussion, l'analyse, et celles qui sont des applications, où l'on peut invoquer tout d'abord quelque grand principe de la conscience, en tirer les conséquences qui montrent l'identité ou l'opposition avec le cas particulier. En Théodicée, les preuves de l'existence de Dieu s'établissent, ou plutôt s'exposent très-bien par la synthèse ; mais dès qu'on en vient à l'examen et

à la discussion de ces preuves, il faut recourir à l'analyse, seule méthode capable de nous initier à l'opération de l'intelligence qui fait la force et la légitimité de ces preuves. Ici c'est la dialectique et non la démonstration proprement dite qui est le procédé efficace et naturel. Mais l'emploi de la synthèse reparaît dans les questions relatives aux attributs de Dieu, à la Providence, à la vie future, excepté toutefois quand il s'agit de résoudre les objections, ou de réfuter les systèmes, comme le déisme ou le panthéisme.

En résumé, s'il s'agit d'une doctrine à examiner, d'un fait à décrire ou à expliquer, d'une maxime à interpréter ou à développer, d'un problème à résoudre, suivez, en général, le même ordre dans l'exposition que dans la recherche. De préférence employez l'analyse, sauf à abréger par la synthèse dans le cours de votre exposition. Le plus souvent l'analyse est bien placée au commencement, la synthèse à la fin, pour résumer et récapituler les preuves. Si le sujet est parfaitement connu, et que ce soit une démonstration à donner, établissez d'abord votre principe, et procédez par voie de synthèse. S'il s'agit de principes à discuter, à démêler, à défendre, vous n'avez pas d'autre méthode à suivre que l'analyse, à moins que ces principes ne se déduisent eux-mêmes d'autres principes, et alors ce ne sont plus de vrais principes. Employez toujours la synthèse pour résumer, récapituler, conclure; car alors le chemin ayant été parcouru, la carrière pouvant être embrassée d'un simple coup d'œil, vous n'avez qu'à rétablir tout l'ensemble du raisonnement dans l'ordre que veut la raison, qui est l'ordre synthétique, celui de l'antériorité des causes sur les effets, du principe sur les conséquences.

Mais ces préceptes sont trop généraux pour pouvoir être toujours applicables. Ici, comme pour l'art oratoire, « il faut savoir, en beaucoup de choses, prendre conseil de soi-même et du sujet que l'on traite. » *Quare plurima petamus a nobis et cum causis deliberemus.* (Quintilien, VII, x, 10.) « Il y a des choses qu'on ne peut dire qu'en ayant la matière sous les yeux. » *Est et hoc quod scriptor demonstrare non possit, nisi certa definitaque materia.* (*Ibid.*) (1).

V. De la diction et du style. — Bien penser, savoir trouver

(1) *Nostrum est uti eis scire.* (Quintil., VII, x.) *Equidem id maxime præcipiam, ac repetens iterumque monebo : res duas in omni actu spectet orator, quid deceat quid expediat.* (*Ib.*, II, XIII.)

la vérité, et l'exposer avec méthode, c'est là l'essentiel sans doute. Mais l'expression aussi est nécessaire à la pensée; celle-ci reste imparfaite tant qu'elle n'a pas atteint sa forme propre et convenable (1). Toutes les qualités de la pensée sont visibles dans le langage, qui en reproduit aussi les défauts. Il y a, en outre, un tour particulier, un caractère original et propre de l'expression qui s'appelle le style, et qui répond aux divers modes comme aux objets divers de la pensée. Qui ne sait combien la diction et le style ont d'importance dans toute œuvre de l'esprit (2)? Aussi le mérite littéraire d'une composition philosophique est-il hautement à considérer. C'est sur cette partie, qui répond à l'*élocution* dans l'art oratoire, que nous avons donné de nouveaux avis.

Mais d'abord il convient d'insister sur l'importance de cet objet et d'en montrer les difficultés.

La forme, je le répète, tient au fond et ne peut s'en séparer. La pensée elle-même n'est achevée que quand elle a revêtu son expression vraie ou adéquate. Autrement, elle n'est qu'ébauchée dans l'esprit, du moins n'a-t-elle pas subi sa véritable élaboration; elle est obscure ou vague et confuse, elle ne sait, non-seulement se communiquer, mais se définir et s'analyser elle-même. Il ne faut pas sans doute vouloir concentrer ses efforts sur l'expression indépendamment de la pensée et de son objet, *non vocabulorum opificem sed rerum inquisitorem decet esse sapientem.* (Saint Aug., *Adv. Acad.*, II, II.) Un arrangement artificiel de mots et de phrases est une entreprise digne d'un rhéteur ou d'un sophiste. Mais le souci de la forme est imposé au philosophe comme au poète et à l'orateur (3).

(1) Hanc perfectam philosophiam semper judicavi quæ de maximis quæstionibus copiose posset ornate que dicere. (Cic., *Tusc.*, I, IV.)

(2) On sait ce que Cicéron dit des épicuriens qui ont négligé l'art d'écrire : « Quos non contemno equidem, quos nunquam legerim : sed quia profitentur ipsi illi qui eos scribunt, se neque distincte, neque distribute, neque eleganter, neque ornate scribere, lectionem sine ulla delectatione negligo... Quoniam quemadmodum dicant ipsi non laborant, cur legendi sint nisi ipsi inter se qui idem sentiunt, non intelligo. »

Il leur oppose les socratiques, Platon, etc., dont les livres sont entre les mains de tout le monde, même de ceux qui ne partagent pas leurs doctrines. Il termine ainsi : « Nobis autem videtur quidquid litteris mandetur, id commendari omnium eruditorum lectioni debere. » (*Tusc.*, II, III.)

On peut être un esprit judicieux et non un écrivain; mais quiconque prend la plume et se mêle d'écrire, doit être en état de faire honneur aux lettres : « Fieri potest, ut recte quis sentiat et id quod sentit polite eloqui non possit. Sed mandare quemquam litteris cogitationes suas, qui eas nec disponere, nec illustrare possit, nec delectatione, aliqua allicere lectorem hominis est intemperanter abutentis et otio et litteris. » (*Tusc.*, I, III.)

(3) Au fond, que sont les mots, sinon les images des choses? Et ces

Presque tous les grands philosophes ont été de grands écrivains. Si le style de quelques-uns laisse à désirer, ce défaut est imputable autant à leur esprit et à leurs idées qu'à leur manière de les exprimer. C'est une erreur aussi de croire qu'il est plus facile d'écrire sur les matières philosophiques que sur d'autres sujets. Outre les qualités générales, le style en a de propres, qu'il est malaisé d'atteindre à un degré supérieur. Il faut donc s'évertuer à bien écrire en philosophie, et cela dans l'intérêt même de la culture philosophique. Outre la préparation littéraire, qui est indispensable, vous avez de grands efforts à faire, des difficultés particulières à vaincre et des défauts d'autant plus difficiles à éviter qu'ils dérivent des pentes naturelles de votre esprit. C'est au point que, pour vous, l'invention est presque facile en comparaison. *Difficillimum vero est inventum expolire et expedite pronuntiare.* (Cic., *Rhet. ad Her.*, II, XVIII.)

Cela nous met dans la nécessité de nous étendre sur la nature du style philosophique et d'en énumérer les qualités.

Du style philosophique; ses qualités. — Le style, étant la forme même de la pensée, doit être approprié à sa nature et à son but, et en offrir les caractères.

Or, le caractère de la pensée philosophique doit être avec la vérité l'*évidence*, qui en est le signe et la manifeste à l'esprit. La qualité suprême est donc la *clarté*. Celle-ci est la vertu même du discours, dit Aristote. (*Rhét.*, III, II.) (1) Mais il y a ici une distinction à faire: de même qu'il y a deux sortes d'évidence, l'une vraie, l'autre fausse, la clarté douteuse et incertaine des sens, la clarté vraie et certaine de la raison, il y a aussi deux genres de clarté. Il y a un style qui paraît clair, parce que les mots, empruntés au langage vulgaire, rappellent les choses communes et les présentent sous des images sensibles. Il peut être clair aussi de cette clarté diffuse qui se répand en détails, sans rien formuler ni préciser. Ce style, clair en apparence, est l'obscurité même, ou, si l'on veut, c'est la clarté des faibles, à qui tout ce qui est abstrait paraît vague et obscur.

images, si la vigueur des raisons ne leur donne de l'âme et de la vie, s'y attacher si fort, c'est être amoureux d'une statue.

« Cependant il ne faut pas plus condamner tout homme qui prend de la peine à polir, à relever par l'éclat des mots ce que la philosophie a de rude et d'obscur. Nous voyons de grands exemples de ces ornements dans Xénophon, dans Cicéron, Sénèque, Plutarque et Platon lui-même. » (Bacon, *de Augm.*, liv. I, p. 54.)

(1) λέξεως ἀρετὴ σαφῆ εἶναι. (*Rhét.*, III, II, § 1.)
Perspicuitas orationis summa virtus. (Quintilien.)

La plus haute clarté du langage philosophique peut paraître obscure aux esprits qui ne comprennent qu'à l'aide des sens et de l'imagination. La clarté diffuse n'est pas la clarté précise; la clarté du langage figuré n'est pas la clarté *abstraite* qui a besoin quelquefois de termes *techniques* et de *formules*.

1° Il n'en est pas moins vrai que la qualité suprême, générale et absolue du style ou de la diction philosophique est la *clarté*. Joignez-y la *précision*, qui elle-même est la vraie clarté. Ces deux qualités, inhérentes à la pensée même, et qui passent de l'esprit dans le langage, ont pour complément l'*exactitude* et la *rigueur*, qui s'y rattachent comme marquant la parfaite correspondance du signe et de la chose signifiée, de la pensée et de l'expression.

L'*obscurité*, le défaut contraire, est souvent reprochée aux philosophes. Si elle a souvent son excuse dans les matières qu'ils traitent, il n'en est pas de même quand il s'agit de sujets plus faciles. Elle est toujours d'ailleurs un défaut (1), et ce n'est point par là qu'ils sont à imiter. Loin de là. « Efforçons-nous sans cesse par la clarté et la précision de bannir les termes faux, impropres, inintelligibles. » (Gœthe, *Max.*) — Le monde n'est-il pas assez rempli d'énigmes pour qu'on ne transforme pas en énigmes les choses les plus simples. (*Id.*, *ibid.*) En général, le style d'un écrivain est le miroir fidèle de son âme. S'il veut avoir un style clair, il faut que ses pensées soient claires. (*Id.*, *ibid.*)

Ces deux qualités du style, la *clarté* et la *précision*, n'excluent pas les autres, l'élégance, la richesse, l'éclat, la vivacité, l'élévation, etc., qui peuvent même être nécessaires à certains sujets. Celles-ci doivent s'ajouter aux précédentes, mais ne jamais leur nuire.

2° Une autre qualité du style philosophique est la *simplicité*, et elle est une conséquence de la clarté. Le style figuré montre et cache à la fois la pensée; entre elle et l'esprit il met une image, un objet sensible. C'est le style de la poésie et de l'éloquence; non que le style philosophique doive écarter toute image et toute figure : mais le terme propre y domine; il doit être sobre de métaphores et de comparaisons. L'expression est ici abstraite comme la pensée; la formule et le terme technique s'y rencontrent. Il ne faut

(1) L'obscurité de l'expression est partout et toujours un mauvais signe. Quatre-vingt-dix fois sur cent elle vient de l'obscurité de la pensée. (Schopenhauer Parerga, t. II, p. 557.)

pourtant pas réduire cette langue à une sorte d'algèbre. Il faut savoir régler l'emploi des formules comme des images, et en écarter l'abus.

3° Ce style doit être *calme* et *tempéré*. Les mouvements oratoires et les élans poétiques ne conviennent pas à l'expression de la pensée réfléchie. Le langage de la passion n'est pas celui de la raison; la passion éblouit et trouble l'esprit ou le séduit. Ce sera un style égal et tempéré : *æquabile et temperatum orationis genus*, comme dit Cicéron. (*De Off.*, I, 1.)

Est-ce à dire qu'il devra être uniforme et monotone, que la force, la vivacité, l'énergie, la variété en seront bannies? Non; mais ce doit être une force calme et contenue, toujours maîtresse d'elle-même et qui ne s'emporte jamais, qui calcule tous ses mouvements. Il doit y régner une gravité douce, qui rappelle le caractère à la fois sérieux et calme de la pensée philosophique. Cette douceur passera dans le discours, et une certaine sérénité se répandra sur l'ensemble. Ce style sera soigné, toutes les expressions en seront justes et bien choisies; une élégante simplicité en éloignera les termes vulgaires qui produisent de l'effet aux oreilles de la multitude. Il devra aussi être libre et facile, dégagé d'entraves. La marche cadencée du vers, la contexture savante, le nombre et l'ampleur de la période oratoire lui siéraient mal. Par sa facilité, il se rapprochera de la conversation, mais sans en contracter la négligence et la familiarité. Ce sera un entretien plutôt qu'un discours, mais un entretien entre les doctes. Cicéron exprime très-bien toutes ces qualités du style philosophique. *Mollis est oratio philosophorum et umbratilis; nec sententiis nec verbis instructa popularibus; nec vincta numeris, sed soluta liberius. Nihil iratum habet, nihil invidum, nihil atrox, nihil miserabile, nihil astutum : casta verecunda virgo, incorrupta quodam modo, itaque sermo potius quam oratio.* (*Orat.*, XIX.) (1) Il signale les défauts qui proviennent de sa confusion avec le style oratoire; il rappelle à quels esprits ce discours s'adresse, la nature calme des sujets, son but, qui est d'instruire et d'éclairer, non de capter des suffrages. *Neque nervos, neque aculeos oratorios ac forenses habet. Loquuntur philosophi cum doctis, quorum sedare animos malunt*

(1) Cicéron caractérise aussi très-bien ce style : « Nitidum quoddam genus est verborum et lætum, sed palestræ magis et olei, quam hujus civilis turbæ ac fori. » (*De Orat.*, I, XVIII.)

quam incitare; sic de rebus placatis ac minime turbulentis, docendi causa non capiendi loquuntur. (*Ibid.*)

Leibnitz résume ainsi les qualités principales du style philosophique : « Dicendi ratio naturalis et propria, simplex et perspicua, et ab omni detorsione et fuco libera, et e medio sumpta, et congrua rebus et luce sua juvans potius memoriam, quam judicium inani et nasuto acumine confundens. » (*De Stylo philosophico Nisolii,* Dutens, IV, p. 45.) Suivant lui, les mérites essentiels sont la *clarté*, la *vérité*, l'*élégance*, et il indique les moyens de les obtenir (1). C'est aussi le point sur lequel nous devons insister.

Par quels moyens peut-on acquérir ces qualités, éviter les défauts voisins ou contraires, en s'exerçant à la dissertation philosophique ?

Le moyen de donner à son style la clarté précise, qui en fait ici le mérite principal, c'est celui qui est contenu dans la maxime connue : *Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement.* Il n'y a pas ici de précepte particulier. Votre expression est obscure, confuse ou diffuse, c'est que votre pensée elle-même n'est pas claire, qu'elle est vague, que vous n'êtes pas parvenu à la débrouiller, à la démêler, à la définir. Accoutumez-vous donc à lui faire subir cette élaboration complète qui l'amène à la clarté précise. Soyez très-difficile avec vous-même. Pensez la plume à la main, révisez, raturez, effacez; *vingt fois sur le métier remettez votre ouvrage.* Le moyen est rude, mais il n'en est pas d'autre. C'est le secret de quiconque veut bien écrire soit en prose, soit en vers. La prose philosophique, je dis la bonne, ne se compose pas autrement que la prose oratoire, historique, etc. La clarté et la précision surtout, qui sont ses mérites essentiels, sont à ce prix. Croyez que ceux qui vous servent de modèles n'ont pas eu d'autre recette. Quant aux défauts contraires, l'obscurité et la diffusion, ils ne naissent pas seulement de ce que, n'ayant pas d'idées nettes, nous n'avons pu employer les termes propres qui les désignent, mais de ce que nous n'avons pas su les arranger et les distribuer dans notre esprit. Le

(1) Tres in universum laudes orationis mihi videntur, *claritas veritas et elegantia*... Clara est oratio cujus omnium vocabulorum significationes notæ sunt... *Claritas* non est verborum tantum sed et *constitutionis*...Claritati seu notitiæ significationis duo vitia opposita sunt obscuritas et ambiguitas.

Termini igitur *technici* cane pejus et angue fugiendi sunt. Porro terminis *technicis*, ut dixi, plane carendum ab iis que cavendum est, *quoad ejus fieri potest*. Fieri autem semper non potest prolixitatis causa quæ oritura est si utendum esset semper vocabulis popularibus. (*Ibid.*)

défaut d'ordre et d'arrangement logique des idées se traduit dans la construction des mots et des phrases et dans la contexture du discours tout entier. L'ordre, c'est le moyen d'abréger et d'éviter les répétitions, d'écarter les mots inutiles, d'être net, clair, précis. *Lucidus ordo*, *eloquii nitor* sont presque synonymes; l'un, du moins, est la conséquence de l'autre.

Nous n'insisterons pas sur ces préceptes, qui sont partout; mais, en ce qui est spécial à notre sujet, nous reviendrons sur cette clarté diffuse, que nous avons dit plus haut être ici un défaut très-commun. Elle tient non-seulement à ce que l'esprit ne sait formuler sa pensée sur chaque point, mais à ce qu'il est incapable d'embrasser son objet dans une idée générale qui domine l'ensemble. C'est le caractère que vous devez vous attacher à donner à votre travail, et qui fera le mérite principal de l'exposition. Ce caractère rejaillira sur le style; sans cela, tous les détails sont clairs, l'ensemble ne l'est pas. C'est que la pensée générale n'est pas clairement indiquée ou qu'elle est mal suivie. On voit ici combien le fond et la forme sont liés étroitement. Tous se tient dans un tel travail : la conception, l'exposition et le style. La nécessité d'abstraire seule nous force d'en parler séparément

In vitium ducit culpæ fuga, si caret arte. (Hor.) Les défauts sont voisins des qualités. La rigueur mène à la *sécheresse*, la précision à la concision, qui elle-même souvent devient de l'*obscurité*. Si nous rappelons ces défauts à propos du style philosophique, c'est qu'ils sont en quelque sorte plus inhérents au genre et plus difficiles à y éviter. En ce qui concerne l'abus des *termes techniques* et des *formules*, il est des remarques qui peuvent être utiles.

Toute science a sa *terminologie*. La pensée philosophique se résume dans des formules; mais il faut en savoir faire usage et en régler l'emploi. Il y a, en philosophie, des termes consacrés. Les commençants eux-mêmes doivent savoir s'en servir, mais avec sobriété et intelligence, non à tout propos. Nous leur dirons donc : Ne visez pas à la formule, n'aspirez pas à rédiger votre pensée en aphorismes, le ton sententieux vous irait mal; avant de resserrer votre pensée, apprenez à la développer. Quant aux *termes techniques*, servez-vous de ceux qui sont réellement consacrés et généralement reçus. N'ayez pas la prétention d'en inventer vous-mêmes, ce qui serait barbare et ridicule. Les

grands philosophes seuls ont le droit d'inventer des mots. Encore doivent-ils le faire avec mesure... Ainsi servez-vous des termes à la fois les plus usités et les plus propres à rendre la pensée : *Opera danda est ut verbis utamur quam usitatissimis et quam maxime aptis, id est, rem declarantibus.* (Cic., *de Fin.*, IV, xx.) Lorsque vous avez recours aux formules et aux termes techniques, préparez-les et évitez-en la répétition. Autrement, vous serez soupçonné d'aimer le jargon métaphysique et scolastique, fort commode pour dispenser à la fois de penser par soi-même et de savoir écrire (1). Si vous voulez être clair, ne faites pas non plus de phrases trop longues, enchevêtrées et entortillées; mais évitez d'être trop bref, saccadé, d'une rapidité qui sent la précipitation, qui cache le vide des idées, et qui, d'ailleurs, contraste avec la gravité de la pensée philosophique. Soyez simple, mais évitez la vulgarité, la familiarité et les négligences. Ce qu'il faut ici, avec la correction, c'est une élégante et noble simplicité. On ne peut trop insister sur ce point si peu compris des jeunes gens, la *simplicité*. C'est ce que le jeune homme conçoit et apprécie le moins ; il croit que c'est la qualité la plus facile à atteindre. Il ne voit pas que de toutes les qualités du style c'est précisément la plus difficile et la plus rare. Pourquoi? C'est que précisément elle est ici la perfection. On confond le simple avec le commun, le facile et le naturel avec la négligé. Voilà pourquoi les élèves tombent si souvent du style ampoulé et tendu au style plat et incorrect. Qu'ils sachent que c'est l'antipode du simple; et, s'ils en doutent, qu'ils essayent d'imiter la simplicité de Descartes, celle de Pascal ou de Leibnitz ; je ne dis pas celle de Platon ou de Xénophon, ces écrivains inimitables.

Ce style n'exclut pas la métaphore et les autres figures. La diversité des sujets, d'ailleurs, amène la diversité des styles (2). Mais en général, la métaphore trop fréquente, l'image et les autres figures, soit de mots, soit de pensées, ne doivent pas usurper la place du terme propre et de l'exposition régulière et simple. Evitez donc l'entassement des figures ; les faux modèles ici ne vous manqueront pas et peuvent vous séduire. En fait de figures de pensée, la forme

(1) On peut penser comme un grand esprit et parler comme tout le monde. (Schopenhauer.)

(2) Il ne faut donc pas prendre à la lettre ce que dit Hobbes : « Philosophia vera, orationis non modo fucum, sed etiam fere omnia ornamenta ex professo rejicit. »

interrogative ne doit pas être trop fréquente. On interroge quelquefois parce qu'on ne saurait répondre ; mieux vaut dire la raison que de la demander. Cette forme doit être réservée plutôt à la discussion. Soyez calme et que votre style soit égal, mais craignez la monotonie et l'uniformité. Comment se préserver de ce défaut ? En variant habilement l'expression, en donnant un tour facile, libre et vif à la pensée, à votre style une certaine animation intérieure, qui vient du mouvement même de la pensée, de l'intérêt que vous prenez à la vérité et que vous savez inspirer aux autres. Que l'on sente circuler partout cette vie intérieure, et rayonner cette clarté qui vient du dedans. Vous tiendrez ainsi l'attention en éveil ; vous préviendrez l'ennui et la fatigue, tout en restant calme et sans viser à l'effet. Il en sera de même si l'on vous suit facilement, si vous avancez vers le but lentement, mais sûrement.

Point de ces transitions brusques et imprévues qui sont du genre oratoire. Ne craignez pas de marquer le lien logique qui unit toutes les parties et forme les articulations du discours, mais faites-le brièvement. Evitez les locutions banales : *Nous avons dit, nous dirons maintenant, à présent ;* etc.

N'épuisez pas votre pensée sur chaque objet, laissez quelque chose à l'intelligence du lecteur, évitez les répétitions. *Neque diutius quam satis sit in eisdem locis commoremur, neque eodem identidem revolvamur.* (Cic. , *Rhet. ad Her.*, II, XVIII .) Ceci est facile quand les idées sont disposées avec ordre, mais impossible autrement.

Quant aux qualités accessoires du style philosophique, et qui s'y rencontrent accidentellement, la richesse, l'élévation, l'éclat, il n'y a point de préceptes à donner, car elles viennent du talent. Nous nous bornons ici à une remarque générale.

Ce style, en conservant les qualités qui le distinguent, doit se modifier selon les sujets. Le langage ne peut être le même quand il s'agit d'une analyse logique ou métaphysique, ou d'une vérité morale et religieuse à exposer ou à défendre. Il varie aussi selon le genre de lecteurs auxquels on s'adresse, selon qu'il s'agit de formuler les vérités de la science ou de les propager. Ici, le mélange des qualités oratoires et des qualités logiques et philosophiques peut être nécessaire, mais la diction doit toujours conserver son caractère propre et ses conditions essentielles.

Il y a même une *éloquence philosophique* qui rentre dans le genre démonstratif et dont il nous suffit d'indiquer le caractère en empruntant ces paroles de Quintilien : « Nam, quæ potest materia reperiri ad graviter copioseque dicendum, magis abundans quam de virtute, de republica, de providentia, de origine animorum, de amicitia? Hæc sunt quibus mens pariter atque oratio insurgant, *quæ vere bona mitigent metus, quid coerceat cupiditates, eximat nos opinionibus vulgi, animumque celestem pariat.* » (XII, ch. II.)

Beaucoup d'élèves façonnés au style oratoire ou poétique ne savent pas se plier aux conditions et aux allures du style philosophique. Ce qu'ils prennent pour du style est une certaine forme générale et convenue, dont le principal inconvénient n'est pas d'être banale, mais d'arrêter l'essor de la pensée, de gêner et de paralyser tous ses mouvements, de rendre incapable de penser comme d'écrire. C'est un mécanisme analogue à la forme scolastique, qui se compose de mots convenus et de phrases toutes faites. A ceux qui ont contracté cette habitude, nous disons : Secouez cette forme, dépouillez-vous de ce vêtement qui cache une grande misère; son grand défaut est de stériliser l'esprit et de l'asservir, de le rendre incapable de tout effort intellectuel. Quintilien lui-même le dit : *Ad certas quasdam dicendi leges alligati, conatum omnem reformidant.* (VIII, *Prœm.*)

Pour donner du corps et de l'autorité à ces préceptes, il faudrait ajouter des exemples. Les modèles du style philosophique sont les grands écrivains qui sont à la fois des maîtres dans l'art de penser et d'écrire; c'est Platon, Aristote, Descartes, Leibnitz, Pascal, etc. Il faut les lire et les relire.

ART. II. — DES DIVERSES PARTIES DE LA DISSERTATION : DU PRÉAMBULE; DU CORPS DE LA DISSERTATION; DE LA CONCLUSION.

Comme toute œuvre de l'esprit, la dissertation forme un tout qui se compose de plusieurs parties; chacune demande à être traitée selon sa nature et ses règles propres. On ne trouve pas ici la division du discours en exorde, narration, confirmation, etc., mais il y a une entrée en matière qui répond à l'exorde, et à laquelle peuvent se joindre une exposition et une division. Puis viennent l'analyse ou la démonstration, la discussion, la réfutation, enfin la conclu-

sion. Toutes ces parties ne sont pas nécessaires et varient selon les sujets; mais, quelque matière que l'on traite, il y a toujours un *commençement*, un *milieu* et une *fin* (1). Le commencement, c'est le préambule; le milieu, c'est le corps même de la dissertation, et la fin est la conclusion. C'est dans ce cadre que nous renfermerons nos avis.

Auparavant, il est une remarque à faire, c'est que la dissertation, en elle-même, est un tout complet, non un fragment d'un autre tout, comme une *leçon* ou une *rédaction* qui se rattachent à un cours. La dissertation se suffit à elle-même, elle ne suppose rien en deçà ni au delà. Elle prend le lecteur dans l'état d'esprit où doit être tout homme intelligent versé en ces matières. Mais elle ne doit exiger de lui rien d'accordé ni d'antérieurement démontré, si ce n'est les faits et les vérités que les hommes qui n'ont pas d'opinion systématique admettent et reconnaissent. C'est ce qu'oublient souvent les élèves; ils en appellent à des choses précédemment expliquées ou démontrées; ceci est permis dans une rédaction, jamais dans une dissertation. Partez des notions communes admises dans la science que vous traitez, ou des faits et des principes que le bon sens ne peut nier. Servez-vous de ces données, le reste est à établir ou à démontrer. Cette règle est vraie surtout pour le préambule.

I. Du préambule. — L'importance de l'exorde dans le discours est très-connue; celle du préambule, dans la dissertation, n'est pas assez remarquée. D'abord, comme dans le discours, c'est le premier point sur lequel l'attention se porte; vous avez à l'exciter et à la captiver. Indépendamment de l'effet à produire sur l'esprit du lecteur, il y a pour vous un intérêt très-grand à bien commencer et à bien *poser la question* (2). Une question bien posée est, dit-on, à moitié résolue. Soignez donc votre début. Ce n'est pas chose facile à faire qu'un bon préambule. Ne prenez jamais la plume sur-le-champ, au hasard, sans avoir mûri le sujet dans votre esprit. Alors le préambule se présentera de lui-même, non

(1) « Tout discours doit être composé comme un animal, avoir un corps qui lui soit propre, une tête et des pieds, un milieu et des extrémités, dans une convenance parfaite entre eux et avec l'ensemble. » (Platon, *Phèdre.*)

(2) Vitiosum exordium est, quod in plures causas potest accommodari. — Item vitiosum est, quod nimium apparatis verbis compositum est aut nimis longum est, et quod non ex ipsa causa natum videatur. (Cic., *Rhet. ad Her.*, I, VII.)

banal, mais approprié à la question. Autrement vous débuterez mal. Vous risquez d'être trop long et de vous noyer dans votre préambule, ou vous ferez quelques phrases de convention qui inviteront peu à vous lire. Si le lecteur consent à vous suivre, arrivé au terme, il revient au point de départ ; s'il est satisfait, il regrette cette imperfection dans votre travail. C'est une tache à l'endroit le plus visible de votre habit.

Quelles sont les conditions d'un bon préambule ? Elles sont les mêmes que celles de l'exorde dans le discours. 1° Il doit être *simple*, *court*, *naturel*. 2° Il doit intéresser d'avance le lecteur au sujet. 3° Par la manière dont il pose la question, il doit en préparer la solution.

Le préambule est vicieux quand il est trop long, recherché, pompeux, quand il est banal ou convient à plusieurs sujets, quand il est tiré de loin et ne paraît pas naître du sujet lui-même (1). Ces règles de l'exorde sont parfaitement applicables à la dissertation.

Comment obtenir ces qualités, éviter ces défauts ? D'abord en se rappelant ces règles, puis en cherchant à bien concevoir le sujet et à se pénétrer de son importance. Il est rare que nous n'intéressions pas les autres à ce qui nous intéresse vivement nous-mêmes. Quand on voit clairement la portée d'une chose, cela se fait sentir au début en termes simples, mais significatifs. Est-on pénétré de son sujet ? on est pressé de le traiter et on y arrive par le plus court chemin. Il faut aussi se rappeler les circonstances qui peuvent répandre sur lui de l'intérêt. Une manière naturelle de s'emparer de l'esprit du lecteur, c'est de lui faire embrasser l'ensemble des choses que l'on va dire et de lui faire entrevoir d'avance le résultat (2).

Dans le préambule, nous comprenons l'*exposition* et la *division*. Pour une dissertation courte, ordinairement il est inutile d'énoncer la division. Mais il y a une manière adroite et indirecte de l'indiquer en quelques mots. Si vous l'énoncez, faites-le très-brièvement, en termes clairs et qui se gravent dans l'esprit.

Une grande adresse est de déposer dans le préambule le germe des développements ultérieurs, et comme les prémisses de la thèse que l'on va soutenir. Mais prenez garde de

(1) La plupart de nos *Esquisses et Programmes* ont surtout pour d'apprendre à poser une question.

(2) Dociles auditores habere poterimus si summam causæ b ponemus. (Cic., *Ret. ad Her.*, I, IV.)

paraître faire un cercle vicieux. Vous annoncez ce que vous allez démontrer; n'allez pas ensuite raisonner comme si vous l'aviez prouvé. Les commençants tombent souvent dans ce défaut. Cette précaution est nécessaire surtout quand on suit une marche synthétique.

Quelquefois, comme pour le discours, on fait bien de supprimer tout à fait le préambule. C'est lorsque celui-ci ne peut être que banal, et que la question, d'ailleurs très-claire et très-simple, appelle une réponse immédiate.

Il est clair qu'il faut laisser ici beaucoup à la sagacité des élèves. Il est bien des manières différentes et très-bonnes d'entrer en matière et d'aborder un sujet; il suffit ici de maintenir les règles générales. Mais nous ne pouvons trop répéter ce conseil : soignez votre début et pour la pensée et pour la forme. Ici, la plus petite négligence ne peut être permise. L'attention est toute fraîche, rien ne la distrait : la plus légère incorrection ou dissonnance sera remarquée et choquera. C'est le premier coup d'archet du musicien.

II. Du corps de la dissertation. — La partie qui vient ensuite est la plus importante, ou plutôt c'est la dissertation même. Elle renferme l'analyse du fait à décrire, la solution du problème à résoudre, la démonstration de la vérité à prouver, la discussion du point de doctrine à examiner, la réfutation desobjections, etc.

Cette tâche, qui varie selon la nature des questions, doit être exécutée d'une manière approfondie, complète, et conduite à bonne fin. Ici, nous ne pouvons faire que des remarques très-générales. Entrer dans le détail, ce serait reproduire l'ensemble des règles de la logique. Nous supposons que l'élève sait analyser, définir, démontrer, discuter, exposer des raisons, donner des preuves, réfuter des arguments, résoudre des objections, apprécier la vérité ou la fausseté d'une doctrine, en un mot, qu'il connaît les règles de la logique et de la dialectique. Les préceptes donnés plus haut sur la conception, l'invention, la disposition, l'élocution, l'ont mis à même de trouver des idées, de les exposer et de les exprimer, en un mot, de traiter le sujet. Nous ne pouvons que rappeler les conditions générales de ce travail, et les défauts qui pourraient le déparer. Auparavant, nous reviendrons sur une observation déjà faite, en y en joignant une autre qui trouve ici sa place.

Avant d'entamer le sujet, sachez bien ce qu'il exige de

vous, et de quelle manière vous devez le traiter. D'abord, distinguez le point principal auquel tous les autres doivent se ramener, qui doit être principalement approfondi et développé. Sans cela, vous donnerez trop d'étendue aux parties accessoires, aux dépens de ce qui doit faire l'objet principal et comme le corps de votre dissertation. Cette règle a été déjà posée à propos du plan. Mais ce qui n'importe pas moins, c'est de savoir selon quel mode ce point demande à être traité, quelle *méthode* il faut lui appliquer. C'est là ce qui doit faire le caractère dominant de votre travail. Est-ce l'*analyse*, la *démonstration*, la *réfutation*, l'*interprétation*? Tous ces procédés doivent-ils intervenir tour à tour? Dans quelle mesure? Faute de se rendre compte de cette condition si simple, vous êtes exposé à appliquer au sujet et à chacune de ses parties un mode qui ne lui convient pas, à discuter ou à démontrer là où il faut simplement décrire, à exposer là où il faut discuter, et là où il est besoin d'une discussion approfondie, à passer légèrement, à produire quelques affirmations justes, mais non suffisamment motivées et justifiées. C'est ainsi que l'on fait un travail faible, superficiel, qui manque de consistance et de solidité. Dans une même dissertation on peut être amené à employer successivement chacun de ces procédés. Il faut savoir le faire avec discernement et avec mesure. N'allez pas, par exemple, passer vite aux objections avant d'avoir solidement établi vos preuves, ni chercher à résoudre les difficultés avant d'avoir exposé votre solution. Analysez, quand il faut analyser; démontrez, s'il s'agit de démontrer; discutez, si c'est une discussion que réclame le sujet, et ne perdez pas de vue le caractère de votre méthode. Autrement, rien de solide, de proportionné, de complet, ne sortira de vos efforts. Une œuvre bien organisée est celle où chaque chose est à sa place et dans la juste proportion qui lui convient. Une dissertation bien faite est celle qui à la justesse et à la solidité des raisons joint ce mérite de convenance, d'appropriation parfaite des moyens à la fin dans l'ensemble et toutes les parties.

Voici les points sur lesquels doit principalement se fixer l'attention. Quoique plusieurs aient été indiqués, il est bon de les réunir ici en préceptes.

Préceptes. — 1° Aborder immédiatement et directement le sujet, suivre le plan tracé sans s'en écarter et se livrer à des digressions; pour cela, avoir toujours l'œil fixé sur *le point précis de la question.*

2° Donner à chaque point la *proportion convenable*, approfondissant ce qui mérite d'être approfondi, et passant plus rapidement sur ce qui a moins d'importance.

3° Procéder avec méthode, sans lenteur, mais sans précipitation, en observant la gradation des idées.

4° Ne pas se borner à affirmer, mais *motiver tous ses jugements;* cette condition est capitale. Il est de l'essence même de la dissertation que toute proposition qui n'est pas évidente doit être expliquée, motivée, prouvée. Il ne suffit pas d'émettre des idées justes, des assertions vraies, des opinions sensées, encore moins de revêtir quelques idées vagues d'un langage pompeux et brillant. L'œuvre n'est solide qu'autant que l'on aura examiné, discuté, approfondi chaque point; le principal mérite de ce travail consiste dans une analyse bien faite, dans un raisonnement suivi, serré, solide, concluant, où rien n'est omis de ce qui est essentiel pour établir ou défendre la vérité.

La philosophie cherche à rendre raison des choses; en tout elle veut connaître la cause, le principe, la fin; elle explique le pourquoi, le comment, le but, le moyen.

Il faut insister sur ce point ordinairement si peu compris des élèves. C'est à quoi ils ont le plus de peine à s'habituer. Ils exposent, ils affirment, ils ajoutent quelques exemples, ou, s'ils peuvent, citent quelques autorités; mais la raison, l'explication, le pourquoi et le comment, ils ne songent ni à les chercher ni à les donner; rien n'est expliqué, motivé, discuté. De là la faiblesse de leur travail, qui manque de fond, de force et de véritable intérêt.

5° Savoir distinguer les *raisons directes* et *intrinsèques*, celles qui sont tirées de la nature même du sujet et s'adressent à l'entendement, des *raisons extérieures*, accessoires et *indirectes*, telles que les *autorités*, les *témoignages*, la *tradition*, l'*histoire*, les *analogies* et les exemples. Choisir toujours de préférences celles-là et les donner tout d'abord; ne pas négliger les autres, mais ne les employer que pour éclaircir et confirmer les premières ou leur prêter un nouvel appui. Les vraies raisons, les seules décisives, sont les raisons *directes* et les arguments *rationnels*, les autres ne décident rien; elles ne produisent que la probabilité, non la certitude; elles n'éclairent pas l'esprit et ne satisfont pas la raison (1).

(1) Non enim tam autoritatis in disputando quam rationis momenta quærenda sunt. (Cic., *de Nat. deor.*, I, v ,x.)

6° Ne pas se borner à des raisonnements abstraits; joindre les *exemples* et les faits aux raisons pour les éclaircir et les rendre sensibles. Faire un choix et ne pas trop les développer; tenir plus à la justesse et à la convenance qu'au nombre; les exposer en peu de mots afin que l'on voie qu'ils ne prennent pas la place des raisons, ne sont pas là pour distraire l'esprit et n'usurpent pas un rôle qui n'est pas le leur.

Ne pas non plus abuser des *citations*, savoir les placer à propos et ne pas vouloir faire parade d'érudition.

7° Enchaîner fortement les idées en suivant un ordre clair qui fasse éviter les répétitions.

8° Conduire chaque raisonnement particulier jusqu'à son terme, ne pas l'abandonner en route pour en entamer un autre ou les entremêler. Conclure sur chaque point particulier comme sur l'ensemble, ne pas laisser un raisonnement incomplet sous prétexte que l'intelligence du lecteur doit y suppléer. Ce qui prouve le plus souvent qu'on ne voit pas clair dans ses propres idées et qu'on est incapable d'aller jusqu'au bout de son raisonnement.

9° Discuter chaque point selon son importance; ne pas se laisser absorber par un côté particulier qui ferait oublier ou négliger le reste.

10° Prévoir les objections et y répondre, mais brièvement; sinon les renvoyer à la fin pour ne pas interrompre la marche du raisonnement total.

Quelques avis compléteront ces préceptes.

Se pénétrer de cette idée, que les raisons les plus simples sont toujours les meilleures; ne pas aller chercher loin ce qui est sous nos yeux, et ce qu'un peu d'attention fait facilement découvrir et adapter au sujet.

Varier le *style* selon les sujets; mais observer partout les qualités du langage philosophique : la clarté, la précision, la simplicité, le calme d'une diction limpide, naturelle et élégante. N'employer les ornements du discours que sobrement et dans la mesure que réclame la pensée elle-même. Se rappeler que les images et les comparaisons ne remplacent pas les raisons, que, trop fréquentes et trop multipliées, elles nuisent à la vraie clarté. En évitant d'être lourd, verbeux et diffus, ne pas affecter une certaine rapidité oratoire et une allure saccadée qui montre que l'esprit ne se possède pas et qui sied mal à la pensée philosophique : *Sic ista dicendi celeritas nec in sua potes-*

tate est nec satis decora philosophiæ. (Sénèque, *Ep.* XCVI.)

Telles sont les principales conditions pour donner à une dissertation, quel que soit le sujet, un fond solide et un développement convenable, pour en faire un corps sain, bien constitué, proportionné dans tous ses membres.

Nous reviendrons un instant sur les *transitions*, qui sont comme les articulations de ces membres.

En passant d'un point à un autre, d'un raisonnement partiel à un autre raisonnement, il n'est pas toujours nécessaire de marquer expressément la transition, mais le lien doit toujours être visible. Quelquefois aussi vous devez l'énoncer. Les transitions logiques et philosophiques ne sont pas les transitions oratoires ou poétiques. Celles-ci doivent être rapides; elles peuvent être brusques et imprévues; elles se marquent par des exclamations : *Que dis-je? Verum enim vero*, etc. Ici, rien de semblable : le raisonnement seul a le droit d'établir et d'exprimer la transition d'une idée à une autre; c'est dans son vocabulaire qu'il faut choisir vos termes ou vos locutions. Celles-ci ne doivent pas être pour cela longues et traînantes. Il faut marcher d'un pas prudent et calculé, mais ferme et dégagé. Si donc la transition est énoncée, que ce soit brièvement, en termes concis, propres, autant que possible variés. Évitez les locutions banales et les mots de remplissage. Tout cela rentre sans doute dans les préceptes de style (V. *supra*), mais tient aussi à la composition. Ces négligences donnent à l'ensemble une apparence de mollesse et de relâchement; cela rend un corps lourd et chargé d'embonpoint, quand tout dans les mouvements doit exprimer la vigueur et l'agilité.

III. De la conclusion. — Reste à savoir comment doit s'achever ce travail de raisonnement. La fin, ici, c'est la conclusion, qui répond à la péroraison dans le discours. Elle a aussi son mérite propre et son importance; on aurait tort de la négliger. Peu d'esprits savent bien conclure un raisonnement. Pourtant, s'il importe de bien commencer, il faut aussi bien finir; car c'est sur la fin que l'attention se repose. C'est ce qui fixe le résultat dans l'esprit du lecteur, et permet de voir clairement l'ensemble. Il faut savoir cueillir le fruit. Cette partie de la dissertation est habituellement négligée, ou écourtée, ou mal faite par les élèves. Pourtant,

leur dirons-nous, votre œuvre reste incomplète, tant que cet achèvement lui manque. L'esprit n'est pas satisfait et attend quelque chose; il n'est qu'à demi éclairé et convaincu. En supposant que le tout soit très-clair, il serait bon de condenser cette lumière diffuse. Il reste surtout à tirer la dernière conséquence, sans laquelle un raisonnement ne peut produire son effet. Combien n'y a-t-il pas de livres et de discours qui manquent de conclusion, ou dont la conclusion est peu en rapport avec l'ensemble, et qui, par là, sont défectueux!

Comment donc doit se terminer une dissertation? Les règles ici ne sont pas absolues; elles sont cependant plus fixes que dans l'art oratoire. Une conclusion est toujours une conclusion. Elle tient au sujet bien plus qu'à la disposition d'esprit du lecteur. La conclusion sera soit la conséquence générale en vue de laquelle le raisonnement tout entier a été entrepris, soit la récapitulation du raisonnement tout entier, et qui en fait voir l'ensemble. Or, ni l'un ni l'autre de ces deux cas n'est facile. Cette proposition finale, qu'il fallait démontrer ou mettre en lumière, il suffit sans doute de l'affirmer comme prouvée, si elle a été établie d'une manière solide, mais sans la démontrer de nouveau. Il n'est pas mal de rappeler la route qui y a conduit, de dégager des raisonnements accessoires le raisonnement principal. Vous pouvez aussi indiquer les conséquences que cette conclusion elle-même renferme, et qui n'ont été qu'entrevues, ou même qu'on ne voit pas.

Il faut donc écarter les détails et les idées accessoires, ramasser vos preuves, condenser vos arguments dans un argument final, être à la fois concis, lumineux et complet, faire mesurer d'un coup d'œil toute la carrière que vous avez parcourue. En insistant fortement sur la conclusion, vous pouvez la développer, mais gardez-vous d'ajouter de nouvelles preuves, et de recommencer ainsi le travail que vous avez fait. Il y a des dissertations comme des discours où l'auteur, ayant omis des choses essentielles, recommence un nouveau discours ou refait une seconde dissertation. C'est un grand défaut. La conclusion est également vicieuse, non-seulement quand elle est mal tirée, mais lorsqu'elle s'écarte de l'ordre suivi, si elle n'offre de la récapitulation aucun résultat fixe, précis, qui fasse voir d'un seul coup d'œil tout l'ensemble de l'argumentation. (V. Cic., *ad Her.*, II, xxx.)

Quelquefois la conclusion peut être omise, ou il suffit de conclure en quelques mots; l'effet n'en est que mieux produit. Certains sujets permettent d'y joindre quelque développement oratoire, mais il faut se défier de l'excès. Cet appendice oratoire souvent ne sert qu'à dissimuler la faiblesse ou la maigreur du corps de la dissertation. Soyez donc sobre de ces développements et évitez la déclamation; vous gâteriez l'effet de tout votre raisonnement. Les maîtres de l'art oratoire savent très-bien observer cette règle, surtout quand ils sont philosophes. Le *Traité de la connaissance de Dieu* de Bossuet ne se termine pas comme une oraison funèbre, ni le *de Officiis* comme une Catilinaire. La conclusion de chacun des cinq chapitres du *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* peut servir de modèle de récapitulation et de conclusion; on y trouve tous les mérites que nous recommandons.

TROISIÈME PARTIE

DES DIVERSES ESPÈCES DE DISSERTATION

MÉTHODE ET RÈGLES PARTICULIÈRES

La dissertation philosophique a des caractères généraux qui la distinguent de toute autre production de l'esprit; ils doivent se retrouver partout, quelle que soit la nature des questions sur lesquelles on raisonne, et la manière de raisonner nécessaire pour les traiter. Néanmoins, la diversité des sujets amène des différences essentielles qui doivent être observées, et dont il faut d'abord se rendre compte, si on ne veut s'exposer à manquer à la règle de convenance ou d'appropriation des moyens à la fin, non moins importante à considérer dans un travail philosophique ou logique que dans une œuvre d'imagination.

Les différences proviennent 1° de la *nature logique des questions*, 2° de celle des *sujets* comme étant empruntés aux diverses parties de la philosophie. C'est sous le premier point de vue que nous devons envisager ces questions. Les unes sont de simples faits à décrire, d'autres des vérités à démontrer, d'autres de véritables problèmes. Ici c'est une interprétation de doctrines; là c'est une comparaison à établir entre des points à la fois semblables et différents. Ces sujets se traitent par des méthodes différentes; le caractère

et la couleur générale de la dissertation doivent y répondre et être appropriés à la nature de la question (1).

I. Analyses.

La dissertation peut avoir simplement pour objet de faire une analyse. Il s'agit de décrire un fait de l'ordre intellectuel et moral, un acte de l'esprit, une faculté de l'âme humaine, etc.

Comment doivent se traiter ces sortes de sujets ? Il suffit de se rappeler les règles de la méthode psychologique. Puisque c'est une œuvre de simple analyse, il n'y a ici ni à raisonner ni à discuter. Ce n'est pas non plus le lieu de faire des hypothèses ou des suppositions, ni d'en appeler à des autorités, de répéter ce qu'a pensé et dit tel ou tel philosophe, ni de faire de longues phrases oratoires, ou bien encore de se livrer à des considérations soit morales, soit théoriques. La seule autorité à invoquer est celle de la *conscience*. Il faut, par la *réflexion*, se placer en face du fait, le considérer attentivement, le démêler, le décrire tel qu'il est sans y rien changer ni ajouter. Tâchez de le bien saisir et de faire ressortir ses caractères essentiels et distinctifs, ainsi que ses conditions et ses rapports, l'action des autres faits sur lui et son action sur eux, de déterminer ainsi son rôle. Cette analyse sera bien faite, 1° si elle est exacte et fidèle; 2° si elle est approfondie et non superficielle; 3° si elle est complète. Elle doit mettre en parfaite lumière le fait en lui-même et dans ses rapports avec les autres faits qui l'accompagnent ou qui le suivent. Que le langage soit simple, clair, naturel, sans aucune prétention oratoire : soyez sobre de comparaisons. Celles qui sont tirées du monde extérieur font plutôt obstacle à la vraie clarté, et, loin d'expliquer les faits de l'ordre spirituel, les faussent en les matérialisant.

Il est rare qu'en décrivant un fait on n'ait pas à réfuter quelque théorie ou opinion célèbre qui l'altère ou le défigure.

La discussion se mêle ainsi à l'analyse, mais il ne faut pas qu'elle empiète trop sur elle ou la fasse oublier. Qu'en attaquant ces opinions on voie que votre but est de rétablir le fait lui-même et que l'analyse est la chose principale. Nulle part ne doit percer l'intention d'engager une polémi-

(1) On distinguera facilement parmi nos *Questions* la catégorie à laquelle chacune d'elles appartient.

que et de soutenir une opinion personnelle. — Au fait à décrire se rattachent souvent des questions importantes et d'un haut intérêt. Elles ne doivent venir ni interrompre ni troubler votre travail. Vous pouvez les indiquer et montrer comment le fait décrit sert à les résoudre. Cela est bien placé au début et fournit un préambule naturel, mais doit être dit brièvement. En réalité, vous n'avez ni problème à résoudre, ni question à débattre; le travail doit conserver son caractère propre, celui d'une description impartiale et fidèle.

Les *qualités* qu'il faut s'efforcer d'avoir sont : la vérité, l'exactitude, la clarté; le style doit être lui-même net et précis, calme, sans prétention ni recherche, mais d'autant plus soigné et non dépourvu d'élégance. La justesse et la propriété des termes en feront le principal mérite. — Les *défauts* sont par là même indiqués. Eviter d'être superficiel, vague, inexact, embarrassé, diffus. Se défendre de toute préoccupation étrangère à la tâche entreprise; se défier des analogies, des métaphores et des comparaisons, et ne s'en servir que comme d'accessoires, jamais pour combler une lacune de l'analyse; s'interdire les mouvements oratoires, les images et les tours poétiques, les interrogations trop fréquentes, les accumulations de mots ou de pensées, le style pressé, saccadé, trop vif ou véhément. La clarté précise et calme prévient ou éloigne tous ces défauts.

Ainsi se fait une bonne dissertation de ce genre. Par cet exercice répété et bien conduit, se développe le talent de l'observation intérieure. On prend l'habitude de démêler et de décrire les faits si délicats de la pensée, talent plus rare et plus précieux que celui de raisonner et d'argumenter sur des objets qu'on n'a pas soi-même observés, plus rare et non moins utile que celui de faire ou de répéter des expériences sur des faits de l'ordre matériel ou physique.

II. Définitions, principes.

Une dissertation peut avoir pour but d'établir ou de vérifier une définition, de discuter ou de légitimer un principe. Qu'est-ce que le *vrai?* qu'est-ce que le *bien*, le *beau?* Quel principe doit servir de base à la logique, à la morale, à l'art? etc. On sait qu'il n'en est pas en philosophie comme en mathématiques. Les notions premières de l'ordre moral ou métaphysique s'offrent rarement avec cette clarté précise

et cette simplicité qui forcent sur-le-champ à les admettre. Presque toujours ces principes sont contestés, il faut savoir les établir et les défendre. L'idée est mêlée à d'autres idées avec lesquelles on les confond; elle est obscurcie par des notions vulgaires ou par des préjugés; de faux systèmes la méconnaissent ou la défigurent. La discussion est nécessaire pour rétablir la vérité, l'analyse doit être employée pour dégager des notions superficielles ou erronées l'idée vraie, en montrer la légitimité. Tout un traité, souvent tout un *livre* ici serait à faire. Dans une simple dissertation la tâche est plus courte, mais elle impose les mêmes conditions. Cette tâche est double : 1° *réfuter* les fausses définitions, 2° établir la vraie ou *démontrer* le principe. La dialectique et l'analyse doivent être ici tour à tour employées.

1° *Réfutation.* — Les règles générales de la réfutation seront posées plus loin. (V. *Réfutations.*) Pour réfuter une définition, il suffit de rappeler ce en quoi elle peut être fausse ou incomplète. On examine avec soin cette définition. On en montre la fausseté, le caractère superficiel, inconsistant, on en relève les contradictions; on fait voir que non-seulement ce principe est opposé au sens commun et à la raison, mais qu'il ne rend pas compte de ce qu'il prétend expliquer, en un mot, qu'il n'a aucun des caractères d'un véritable principe. S'agit-il, par exemple, du principe qui doit servir de base à la morale; on montre que les idées qui ont été proposées pour remplacer la notion du *bien* ne remplissent aucune des conditions de la loi morale. On ferait de même pour toute autre idée, celle du *beau*, du *juste*, de l'*utile*, de l'*art*, etc. Sans s'attaquer à toutes les opinions qui les ont défigurées, on dévoile le vice des principales. Les modèles sont ici les grands philosophes dans la partie critique de leurs écrits : Platon, Aristote, Leibnitz, etc. (1).

2° *Démonstration.* — Déjà d'une discussion bien conduite ressort le caractère de l'idée ou du principe que l'on veut établir; mais il faut ensuite le dégager, le formuler et insister sur ses caractères. On doit montrer qu'il remplit réellement les conditions vainement demandées aux autres principes. Le moyen n'est autre que l'*analyse*. Si elle est bien faite, exacte et complète, la raison aperçoit la vérité du principe, elle le reconnaît et l'accepte. Si le texte de la dissertation indique ce travail d'analyse comme étant l'objet

(1) Les *Questions* où nous avons tâché d'imiter ces modèles sont faciles à reconnaître. Voy. du *beau*, de l'*art*, etc.

principal, il faut le faire avec l'étendue convenable et resserrer la discussion. Les conditions sont les mêmes que quand il s'agit d'un simple fait, et nous n'avons rien à ajouter à l'article précédent. Faire ressortir l'idée, décrire ses vrais caractères, insister sur celui qui contient l'*essence générale et propre* et doit servir de base à la définition. Quelquefois l'idée étant simple, la définition n'est pas possible, il faut le faire remarquer; cela ne dispense pas d'énoncer les caractères distinctifs, ni de les analyser.

Quant à la *légitimité du principe*, je l'ai dit, elle ressort de l'analyse même et des caractères qu'elle a mis en évidence. Il est pourtant nécessaire de le *vérifier en l'appliquant* à quelques exemples. Ansi le principe de l'*honnête* est le seul qui rende compte non-seulement de tous les devoirs de la vie humaine, mais des jugements que porte la conscience et des sentiments qui y sont attachés. Il en est de même de l'*idée* du *beau* comme règle des jugements en matière de goût, etc. Les exemples doivent être bien choisis, frappants et pris plutôt parmi les cas les plus éloignés qui semblent devoir s'expliquer le moins facilement.

On termine par l'examen des *objections* qui pourraient être faites et on y répond brièvement. Si elles ont été résolues dans le cours de la discussion, il est inutile d'y revenir.

Les qualités de ce travail doivent être la netteté, la précision, la rigueur dans la critique, la clarté et la lucidité dans l'exposition, le choix habile des exemples dans l'application, la facilité des explications et la manière nette et péremptoire de résoudre les objections.

III. Démonstrations.

Le sujet proposé est-il une vérité à prouver ou à démontrer, les règles de la démonstration doivent être présentes à votre esprit. La première, est d'avoir un principe qui serve de base au raisonnement. Il doit être cherché le plus près possible de la nature même de la chose dont il s'agit (1). Ce principe doit être non-seulement vrai mais

(1) Relire les excellents chapitres de la *Logique* de Port-Royal, IV[e] partie. Contre l'accumulation des preuves secondaires et la manie des détails je rappelerai ces mots de Bacon : « Ne vaut-il pas mieux dans une salle spacieuse suspendre un seul lustre garni de lumière pour éclairer toutes les parties à la fois, que d'aller promener une pe[illegible]nterne dans tous les coins, comme font ceux qui s'étudient moins [illegible]ir la vérité par

immédiat et incontestable. S'il est contesté (ce qui n'est pas rare en philosophie), il faut le mettre hors de doute, non qu'il soit besoin pour cela d'une longue discussion, mais on insiste fortement sur les raisons qui doivent le faire admettre de tout esprit impartial et non prévenu. Est-ce un fait de la nature humaine? décrivez-le en quelques traits clairs et frappants. Si c'est un axiome de la raison, un principe de sens commun, dites-le et faites-le remarquer. Si c'est une vérité que l'on suppose admise ou antérieurement prouvée, il est bon de le rappeler. En tout cas, le choix du principe et la manière de l'établir sont la première condition de toute vraie démonstration.

Occupez-vous donc d'abord de choisir et d'asseoir votre principe, de le dégager et de le mettre en lumière. Puis efforcez-vous de montrer sa liaison avec les conséquences, celle des conséquences entre elles et avec la conséquence finale, qui est la vérité que vous voulez prouver. Ne vous hâtez point, affermissez tous vos pas. Vous n'avez pas ici à accumuler des preuves et des arguments comme dans le raisonnement oratoire. Que tous les intermédiaires de votre démonstration soient bien marqués; que chaque partie se déduise facilement, clairement de celle qui précède, et prépare la suivante. Ayez soin de conclure sur chaque partie comme sur le tout. Observez une gradation constante et conduisez votre lecteur par une marche lente, mais sûre, au terme qui sera votre conclusion. Ne vous amusez pas à soulever des difficultés et à combattre des objections, à moins qu'elles ne naissent d'elles-mêmes et que la réponse ne soit courte et facile, autrement réservez-les pour la fin; qu'on voie seulement que vous ne les éludez pas. Prévenez-les même, et qu'elles soient réfutées d'avance par la manière dont vous établirez vos preuves. Surtout, gardez-vous de vous faire des objections futiles et d'inventer des difficultés vaines pour avoir le plaisir de les combattre.

Les qualités à louer dans un pareil travail seront la clarté, la rigueur, la solidité, une marche régulière et méthodique, le calme dans les déductions, un langage net, ferme et précis. Un principe mal établi ou à peine indiqué, des raisons faibles, indirectes ou tirées de loin, des affirmations hasardées ou gratuites, une accumulation de preuves fausses ou

des raisonnements bien nets, etc., qu'à lever toutes les petites difficultés, à résoudre [illegible] petites objections, à dissiper tous les doutes. » (*De Dignit.*, I, c. 1.) — Ch[illegible]cke, *Règles pour l'ent. hum.*, p. 24.

incertaines, des pétitions de principe, des équivoques, l'emploi de termes vagues, tout ce qu'un logicien relève dans un raisonnement fournira matière à de justes critiques.

Ainsi doivent se traiter les questions relatives à l'existence de l'âme, à la liberté humaine, à la démonstration des vérités morales, métaphysiques, esthétiques, etc. Les *modèles* de plusieurs belles démonstrations se rencontrent dans les ouvrages des grands philosophes (1).

IV. Problèmes.

Parmi les sujets de dissertation, un grand nombre sont de véritables problèmes. Il faut savoir les reconnaître et employer la méthode qui convient pour les résoudre.

Toute question posée sous forme interrogative offre l'apparence d'un problème; mais on doit plutôt consulter l'esprit que la lettre. Pour ne pas s'y tromper, il suffit de se rappeler ce qu'est un problème. Ce qui le constitue, c'est quelque chose d'inconnu à trouver ou à dégager, tandis que le théorème est simplement une vérité connue ou supposée telle, et qu'il s'agit de rendre évidente.

En général, toutes les fois qu'on demande le *pourquoi*, le *comment*, la *raison* d'une chose, sa *cause* ou son *origine*, sa *loi*, son *mode* d'*action* ou de *développement*, sa *fin*, le *moyen* de la produire, son *rapport* avec un autre objet, c'est la marque d'un problème à résoudre, non simplement d'une vérité à prouver.

Quel procédé doit-on suivre pour atteindre ce but et bien faire ce travail ?

Dans un problème, il y a deux choses à considérer : 1° la partie *connue* renfermée dans son énoncé; 2° la partie *inconnue* qui est à découvrir. Or, c'est du connu que doit se tirer l'inconnu. Pour cela, que faut-il? Faire attention aux données du problème, en analyser avec soin et approfondir les termes. La méthode est donc l'*analyse*. Ceci est dans toutes les logiques, mais la pratique n'est pas moins difficile. Il est bon d'insister ici, vu la délicatesse des problèmes dont il s'agit et la disposition d'esprit de ceux qui les abordent.

Après avoir examiné attentivement la nature et la forme de la question, il faut en préciser les termes dans sa pensée

(1) Un grand nombre de nos *Questions* sont de véritables théorèmes. La philosophie est une science. (Sect. II.) Elle est le complément de l'éducation classique, etc. Rapports avec l'éloquence, l'histoire, etc.

et ne pas, comme on fait le plus souvent, jeter sur le texte un simple coup d'œil, pour ensuite chercher dans son imagination ou dans ses souvenirs quelque chose qui s'y rapporte et offre, avec le sujet proposé, quelque ressemblance ou analogie. Cette règle seule, bien observée, conduira un esprit intelligent et suffisamment préparé à la vraie solution et lui fournira les moyens de l'exposer.

Que sont les données de la question en matière philosophique? Des faits observés de la nature humaine et qui servent à expliquer d'autres faits ou à conclure certains rapports que l'observation ne peut atteindre. Ou ce sont des principes de la raison, ou des vérités morales déjà admises ou connues à l'aide desquelles l'esprit trouve d'autres vérités.

C'est donc de ce côté que vous devez diriger votre attention. Là est le secret de l'invention, là sont les sources de la solution pour tous les problèmes de cet ordre.

Telle est, dans sa généralité, la méthode à suivre dans ces questions. Ajoutons quelques préceptes. En suivant de préférence la marche *analytique*, ayez soin de vous conformer à l'esprit et aux règles de cette méthode. Elle veut que non-seulement vous vous attachiez au sens précis des termes de la question et que vous les approfondissiez sans en sortir, mais que vous procédiez avec lenteur et une sage circonspection. Vous avez à définir ces termes un à un, à les comparer pour faire voir leur rapport, à chercher ainsi le principe qui doit éclairer la question, à le dégager et à tirer la conséquence. Surtout ne brusquez pas la solution. Il faut délier adroitement le nœud, non le trancher. Que tout, dans votre analyse, soit simple, lumineux, facile; que la gradation du facile au difficile, du connu à l'inconnu, soit partout observée, et qu'après la recherche on saisisse facilement l'ensemble. Évitez d'être obscur, diffus, embarrassé, d'avoir recours à des raisons éloignées. Cherchez toujours dans les notions les plus claires et les plus simples l'explication des choses difficiles et compliquées.

Les plus grandes découvertes, dit Descartes (*Règl. pour la dir. de l'espr.*), nous étonnent souvent par la simplicité du procédé qui y a conduit, au point que quand celui-ci nous est livré, nous serions presque tentés de ne plus tant les admirer (1).

(1) Tous les grands problèmes de la philosophie, sans doute, sont et seront toujours imparfaitement résolus. Plusieurs sont peut-être insolubles. Mais il en est d'autres en grand nombre plus faciles, sur lesquels

V. Réfutations.

La critique joue un grand rôle dans les discussions philosophiques. Le sujet d'une dissertation peut être quelque faux système à combattre ou quelque opinion dangereuse à dévoiler. Ici encore, le secours des règles et de la méthode ne sera pas sans efficacité.

Il y a deux méthodes de réfutation : l'une, *directe*, s'attaque aux principes et au corps même de la doctrine ; l'autre, *indirecte*, se borne à faire ressortir la fausseté des conséquences (réduction à l'absurde). La première est la vraie méthode philosophique, la seconde ne s'emploie que quand l'autre n'est pas possible ou pour lui servir de complément.

1° *Réfutation directe.* — L'examen philosophique d'un système ou d'une doctrine doit porter sur les points suivants : 1° les bases ou les *principes ;* 2° la *méthode ;* 3° les raisons ou les *arguments ;* 4° les *résultats ;* 5° les *objections.*

Une recommandation préalable est celle-ci : bien comprendre l'opinion ou la doctrine dont il s'agit, ne pas l'altérer ni la défigurer. Toute la réfutation porte à faux si cette règle première et capitale est violée.

1° Un esprit philosophique va toujours droit au *principe.* Il s'attache à le bien définir et à le préciser, de manière qu'il ne reste sur lui aucune équivoque. C'est la base même de la discussion.

Cela fait, il faut l'examiner. Est-il vrai, est-il faux? Est-il évident de lui-même? Est-ce un fait incontestable? Est-ce

la science a répandu la lumière. Ainsi, sans parler des *rapports* de la philosophie elle-même avec les autres formes de la pensée, l'*éloquence*, l'*histoire*, l'*art*, etc. (V. sect. I), tout ce qui tient aux facultés de l'âme, au mécanisme de ses opérations, à leurs lois, leurs fonctions, leurs rapports, etc. (sect. II), est en partie connu ou ne peut échapper à nos recherches. Les problèmes de la *logique* sont de même sorte. Les lois du raisonnement, les méthodes, les causes d'erreur, offrent des solutions exactes et incontestables. En *morale*, la nature et le rapport des vertus entre elles, des principaux devoirs de la vie, la corrélation des droits et des devoirs, tout cela a été dévoilé et laisse peu à désirer. L'*esthétique*, quoique plus tardive, a aussi ses problèmes dont la solution peut être perfectionnée, non remplacée. La *théodicée* elle-même a autre chose à offrir que des systèmes à des esprits non prévenus. Nous renvoyons donc ici, pour les *modèles*, aux auteurs à qui sont dues toutes ces belles découvertes du monde intellectuel et moral. Quant à nos *essais* ou *esquisses*, on discernera les problèmes où cette méthode a dû être suivie.

« Il faut tourner toutes les forces de son esprit vers les choses les plus faciles et de la moindre importance et s'y arrêter longtemps, jusqu'à ce que nous nous soyons accoutumés à voir distinctement et clairement la vérité. » (*Règles pour la direction de l'esprit*, IX.)

une vérité axiomatique de la raison? on n'est-il qu'une hypothèse? La réfutation consiste à montrer qne le principe posé n'est ni une vérité évidente d'elle-même, ni un fait bien constaté, que tout esprit sensé et raisonnable doive accepter et reconnaître; que c'est une pure hypothèse, quelquefois inintelligible, contradictoire en elle-même, contraire aux premières vérités de la raison et aux faits les mieux attestés. On insiste et on fait voir que le prétendu principe n'en est pas un, qu'il peut servir de base à un système ingénieux, mais qui manque de solidité.

2° La *méthode* est étroitement liée au principe et à tout le système; elle explique la nature des arguments et les résultats. Il faut donc la reconnaître et la juger. Est-elle ou non légitime? On réfute une méthode en faisant voir qu'elle n'est pas conforme aux lois de l'esprit hnmain, ou que, bonne en soi, elle s'applique à un autre ordre de vérités, non à celui dont il s'agit; qu'elle est exclusive et repousse à tort d'autres moyens légitimes de connaître; que de là viennent les erreurs du système ou de la doctrine.

3° De là on passe aux *arguments*. Cette tâche, il est vrai, est répartie sur l'ensemble; mais il est bon souvent d'en faire un objet d'examen spécial. Il est clair que pour dévoiler savamment l'erreur ou la faiblesse d'un système, il faut connaître et mieux encore savoir pratiquer les règles de la logique entière. Nous ne pouvons qu'y renvoyer, en rappelant les prescriptions principales : 1° distinguer les raisons *intrinsèques* et directes des raisons *accessoires* indirectes et *extérieures*. C'est sur celles-là que doit porter le fort de la discussion et de la critique; 2° répondre à des raisons par des raisons, non par des autorités, des exemples, etc.; 3° employer pour chaque genre de raisons le mode de réfutation qui lui convient, faire voir le vice et le défaut de chaque argument selon sa nature propre et ses règles. Ainsi ne pas vouloir apprécier un fait comme un raisonnement, ni un raisonnement comme un fait, montrer la fausseté des analyses, dévoiler les vices de l'argumentation, les contradictions, s'il y en a, la manière superficielle dont les questions sont envisagées. Tout cela demande de la sagacité, de la finesse et de la vigueur, beaucoup de netteté et de précision, une dialectique vigoureuse, serrée, souple et déliée sans subtilité.

4° Il faut ensuite examiner les *solutions*. Une doctrine doit être à la fois vraie et féconde. Elle a la prétention d'expliquer certains faits ou de fournir la réponse à certaines

questions. La manière dont elle les résout est donc un point essentiel et capital, et la critique doit se porter sur ce terrain. S'il s'agit d'un grand système, tout un livre serait à faire pour le suivre dans les solutions qu'il donne aux questions philosophiques. Dans un travail plus restreint, il suffit de signaler les résultats principaux. Pour cela il faut : 1° bien préciser chacune de ces solutions, en la dégageant du vague et de l'obscurité dont souvent elle s'enveloppe; — 2° voir si l'explication proposée satisfait réellement l'esprit. Le problème est-il réellement résolu? Ne le tranche-t-on pas au lieu de le résoudre? La raison peut-elle accepter ce qui lui est proposé? Cela s'accorde-t-il avec ses principes? L'expérience elle-même ne le contredit-elle pas? Les faits attestés par la conscience comme par les sens ne sont-ils pas méconnus, altérés, dénaturés? L'auteur ne leur fait-il pas violence et ne les détruit-il pas en croyant les expliquer? — 3° Cette solution ne soulève-t-elle pas elle-même des objections et des difficultés plus grandes que les difficultés et les obscurités inhérentes au problème ou à la solution généralement admise? L'apparente facilité du système à résoudre les problèmes n'est-elle pas la preuve qu'il passe sur les difficultés et ne tient compte ni des faits ni des vérités qui le contredisent et qui restent sans explication réelle?

Tout cela doit être examiné, approfondi et discuté, combattu par des raisons claires et solides. On doit le faire avec calme et sans passion, mais avec vigueur et une inflexible sévérité. Ce qui n'est ni vrai, ni certain, ni clairement établi ne doit pas trouver grâce devant cette critique.

5° La réfutation d'une doctrine ne peut être considérée comme achevée si l'on n'a essayé de répondre aux *objections* que l'auteur adresse aux doctrines contraires et à celle en particulier que l'on veut défendre. Ordinairement on y répond en faisant voir : 1° qu'elles portent à faux, que ce qu'elles attaquent n'a pas été bien compris, qu'elles en altèrent le sens et qu'elles sont exagérées; 2° que l'on a pris des difficultés pour des contradictions; 3° que les raisonnements produits sont sans force ou manquent de justesse. La règle ici est de ne pas éluder les objections et de les combattre directement par des raisons sérieuses et solides; mais il n'est pas nécessaire que toutes ces objections soient résolues pour que l'opinion que l'on admet soit vraie. Aucune vérité ne soutiendrait cette épreuve. Il suffit de montrer qu'il n'y a pas contradiction réelle dans ce qui est la matière de l'objection.

2° *Méthode indirecte.* — Elle consiste à réfuter une doctrine par ses conséquences. Celles-ci sont *théoriques* ou *pratiques.*

1° S'il est réellement démontré qu'une doctrine contient en *théorie* telle conséquence absurde, ou qui contredit une vérité légitimement acquise à la science, on peut conclure que la conception est fausse. Cette méthode est donc légitime. L'esprit serait plus satisfait, il est vrai, si on lui montrait que les principes sont erronés; mais ce moyen, plus difficile et plus lent, n'est pas toujours possible et ne saurait s'adresser à toutes les intelligences.

2° Quant à faire ressortir les conséquences *pratiques* ou morales d'une opinion, est-il permis d'user d'un tel procédé pour la combattre et la convaincre d'erreur ? C'est un sujet que nous nous réservons de traiter plus tard et qui mérite par sa gravité d'être l'objet d'une discussion approfondie. (V. sect. II, art. *Positivisme.*)

Si ces règles ont été observées, la réfutation est complète; elle doit aussi être régulière, solide, approfondie, calme mais vive et serrée ; on y remarquera la clarté, la netteté, la précision, l'impartialité et le respect des personnes, avec une inflexible sévérité pour les erreurs, de l'esprit peut-être, mais avant tout du bon sens et de la raison.

Les défauts contraires sont à signaler. Souvent la doctrine a été mal comprise, altérée ou défigurée; les attaques ne portent pas sur le point principal, ou celui-ci n'a été qu'effleuré; la discussion n'est pas suffisamment régulière ou méthodique; les raisons sont faibles ou peu lumineuses; la critique ne va pas au fond des choses ou elle se prend trop aux détails; contentieuse et subtile, elle dégénère en chicane ou elle se perd dans des digressions; elle qualifie plus qu'elle ne réfute; ses accusations ne sont pas assez motivées; les traits d'esprit, les sarcasmes, l'appel aux autorités, y remplacent les arguments solides; on se hâte trop d'accabler le système sous le poids des conséquences ou celles-ci ne ressortent pas assez clairement des principes; on n'a pas cherché à faire la part du vrai ni reconnu les mérites de la doctrine et de son auteur et les services qu'elle peut rendre à l'esprit humain.

La réfutation philosophique n'est pas la réfutation oratoire. Le philosophe s'adresse à la raison seule. Il ne cherche pas à passionner les esprits, ni à exciter leur imagination ou entraîner leur volonté.

Lors donc que la doctrine qu'il combat est non-seule-

ment fausse, mais dangereuse comme le matérialisme, le fatalisme, etc., il ne doit pas craindre de la montrer telle qu'elle est et de la qualifier sévèrement. Mais que ces qualifications s'adressent à la doctrine, non à l'auteur. L'ironie socratique elle-même est bienveillante. Si c'est simplement l'erreur de quelque philosophe, une hypothèse comme les causes occasionnelles de Malebranche, l'harmonie préétablie de Leibnitz, d'abord rappelez-vous ce qui a été dit plus haut : que dans tout système il y a une part de vérité ; puis, en signalant les conséquences même fâcheuses de la doctrine, n'oubliez pas qu'elle est sincère et que l'auteur aurait désavoué ces conséquences. Soyez surtout respectueux envers les erreurs du génie. Rien n'est plus inconvenant que de voir un jeune homme traiter de rêves absurdes les tourbillons de Descartes, accuser de folie la vision en Dieu de Malebranche. Sachez que ces erreurs elles-mêmes ont servi à la vérité, et rappelez-vous ce mot de Diderot : « On doit quelquefois plus à une erreur singulière qu'à une vérité commune (1). »

VI. **Maximes, pensées.**

Souvent le sujet d'une dissertation est une maxime ou une pensée. Comment, d'un tel énoncé, tirer une composition solide et intéressante, éviter surtout le lieu commun ? Un pareil travail mal fait n'aboutit qu'à l'émission de quelques phrases banales, commentaire insipide d'un texte dont le sens littéral seul apparaît à l'élève et dont la pensée philosophique lui échappe.

Il y a ici deux choses principales : 1° *interpréter la maxime et la développer ;* 2° *l'apprécier*. Il faut s'en rendre compte et en connaître les conditions.

1° *Interprétation*. — Qu'est-ce qu'une maxime ? Une vérité générale exprimée en peu de mots. Comme elle contient une foule d'idées particulières, il est besoin qu'on les

(1) On trouve des *modèles* de réfutation dans toutes les grandes discussions qui remplissent l'histoire de la philosophie. De tous ces modèles le plus illustre est sans contredit Platon dans les immortels écrits qui contiennent sa polémique contre les Sophistes. Aristote, quoique d'une sévérité qui va jusqu'à l'injustice à l'égard de son maître, n'est pas moins à étudier. Combien d'autres penseurs seraient à citer parmi les anciens et les modernes ! Leibnitz pour la largeur de sa critique, est surtout à imiter comme pour sa manière calme et bienveillante à l'égard de ses adversaires. Kant est un rude adversaire du dogmatisme, mais sa *critique* négative et *sceptique* ne peut être admise comme le dernier mot de la philosophie.

Le plus grand nombre des *Dissertations* contenues dans ce volume sont des réfutations. (Voy. les art. *Positivisme, Panthéisme, Probabilisme*, etc.)

distingue et qu'on les expose. « Voilà, direz-vous, tout renfermé dans un mot; oui, mais cela est inutile si on ne l'explique. » (Pascal, *Pensées.*) Le sens peut être obscur ou caché, la maxime peut prêter à diverses interprétations. Le sens principal doit donc être dégagé de ces significations accessoires.

Pour y réussir, il n'y a pas d'autre méthode que l'analyse. Il faut donc examiner et approfondir les idées contenues dans les termes ; c'est le sens philosophique, non simplement philologique et littéral qui est à trouver. En se livrant à ce travail il faut craindre de se perdre dans les détails d'une minutieuse exégèse. Ordinairement, le sens principal, pour un esprit préparé, se distingue au premier coup d'œil. Cela ne dispense pas de s'y attacher et de le développer.

Ainsi la maxime socratique : *Connais-toi toi-même*, semble pouvoir se passer de commentaire ; c'est une erreur. Elle peut s'entendre de plusieurs façons, du corps comme de l'esprit. Elle a un sens négatif et un sens positif ; se connaître c'est d'abord avoir conscience de son ignorance, savoir qu'on ne sait pas. Ce premier savoir n'est que la condition pour en acquérir un autre, la connaissance réelle de l'âme. La maxime a un sens général et un sens particulier. Se connaître comme homme n'est pas connaître son caractère propre et individuel. Elle a un caractère spéculatif et pratique. De cette connaissance se tire la règle de nos actes. Enfin, que faut-il envisager surtout dans l'homme? Est-ce l'esprit ? est-ce le corps ? Dans l'esprit, n'est-ce pas surtout la raison qui est le fond et l'essence de notre être, qui caractérise l'homme et d'où dépendent les autres facultés ? C'est donc là le premier et véritable sens de la maxime. Les autres sens doivent lui être subordonnés. (V. Platon, *1er Alcibiade.*)

Pour mieux faire ressortir le vrai sens d'une maxime, il est bon souvent, après l'avoir directement prouvée, de lui opposer son contraire.

Je prends un autre exemple : *Qui sibi amicus est, scito hunc amicum omnibus esse.* (Sénèque, *Ép.* VI.) Quel est le sens de cette maxime ! Il est clair qu'il faut écarter le sens littéral qui ferait de l'égoïsme la condition du bonheur et de l'affection de nos semblables. Le *sibi amicus* a une signification plus profonde : c'est le contentement de soi-même, la satisfaction intérieure, la paix de l'âme, qui

n'existe que quand l'homme est d'accord avec lui-même, et que ses facultés sont dans une parfaite harmonie. L'amour de soi, ici, c'est celui que l'homme vertueux a de lui-même, en tant que juste et bon ; ce qu'il aime en lui, c'est ce qui est souverainement aimable : le bien, la justice. Un tel homme est en paix avec lui-même et avec les autres ; il est l'ami de tous et le sien. Tel est le sens de la maxime. Le commentaire qu'en donne Aristode (*Eth. à Nic.*, IX, IX,) est un des beaux endroits de sa morale. Un moyen de la rendre encore plus évidente sera de faire la supposition contraire. Que l'on examine l'homme méchant et pervers, on verra qu'il n'est jamais d'accord avec lui-même, que ne l'étant pas, il ne l'est pas non plus avec les autres. Il leur est odieux et est odieux à lui-même, il se hait et se fuit, il finit quelquefois par se prendre en horreur et termine ses jours par le suicide. (V. *ibid.*) Donc le fondement de la vraie amitié est la vertu.

L'interprétation d'une maxime en est déjà le développement. Souvent aussi elle a besoin d'être démontrée. L'axiome seul ne se démontre pas. Ainsi en est-il d'une foule de propositions, de formules puisées dans les différents auteurs. Le bon sens les accueille et les adopte sans examen. Mais la raison philosophique est plus exigeante; elle veut se rendre compte, savoir le *pourquoi* et le *comment*, approfondir les motifs; elle demande des preuves. Ce sera souvent l'objet principal d'une dissertation. *Quidquid honestum idem et utile.* Cette proposition stoïcienne et platonicienne a besoin d'être prouvée. Cicéron y a consacré tout le troisième livre du *de Officiis.* Cela rentre donc dans les conditions de la démonstration. (V. *suprà*, III.) Le principe ici est la conformité à la nature humaine, dont l'essence est la raison. L'homme étant un être raisonnable, ce qui est conforme à sa raison est conforme à sa nature, et est à la fois honnête et utile. A cela se réduit tout le raisonnement de Cicéron, qui combat en même temps les objections et résout les difficultés.

On ne connaît bien la valeur et la portée d'une maxime que quand on en aperçoit les *applications* ou les conséquences. Il faut y mettre de la mesure et de la sobriété, voir les points sur lesquels il convient d'insister et ceux qui ne doivent être qu'indiqués, procéder avec ordre, non au hasard, suivre l'ordre logique des conséquences, soit spéculatives, soit pratiques. Ainsi, pour reprendre l'exemple

cité plus haut de la maxime socratique, on fera voir que, de cette maxime bien appliquée, sort la solution des problèmes principaux de la philosophie. De la connaissance de l'homme et de ses facultés se tirent d'abord les règles pour la direction de son esprit; ensuite sa règle de conduite, ses devoirs et ses droits, la vraie connaissance de Dieu elle-même en dépend, etc. Certains problèmes plus pratiques, comme le choix d'un état ou de la profession, s'y rattachent, *suum quisque noscat ingenium*. (Cic., *de Off.*, I.) On fera de même pour toute autre maxime; la mesure des développements est livrée à la sagacité de chacun.

2° *Appréciation.* — Mais il ne suffit pas d'avoir expliqué et démontré une maxime et même d'en avoir fait voir la portée, il faut aussi savoir l'*apprécier* et la *juger*. Sans doute, du travail précédent ressortent déjà la valeur et la vérité de la proposition émise; il convient souvent de l'examiner de plus près et d'en faire un objet spécial d'examen et de discussion.

Vous avez donc : 1° à vous prononcer sur la *vérité* de la maxime; 2° à montrer *dans quelle mesure elle est vraie* et où elle peut être fausse, ou même dangereuse, et à en marquer, comme on dit, les limites.

En cela consiste l'appréciation d'une maxime ou de la pensée d'un auteur. Quelles sont les conditions? Celles qui s'imposent à toute critique. Il n'y a pas ici de règles particulières; mais quelques recommandations peuvent être utiles.

1° Evitez, dans l'appréciation, les phrases et les formules banales par lesquelles s'énonce une opinion qui ne sait se motiver. Il ne suffit pas de dire que l'on approuve ou que l'on condamne; c'est toujours le *pourquoi* et le *comment* qui importent. Sachez donc *motiver* vos éloges et surtout votre blâme. Telle pensée vous paraît non-seulement vraie, mais belle, grande et féconde; en donnant des raisons, montrez qu'elle l'est réellement. Telle autre est fausse, outrée, exclusive, mène à des conséquences fâcheuses dans la pratique et la spéculation, faites-le voir. Autrement votre appréciation est de nulle valeur philosophique.

Un moyen de trouver des motifs pour appuyer son jugement est d'examiner de quelle nature est la maxime et à quoi elle se rapporte. Est-ce la formule d'une méthode? celle d'un principe de la raison? d'un grand fait de la nature humaine? Exprime-t-elle une vérité morale ou spéculative, utile aux hommes et à la science? C'est à vous à

voir dans chaque ordre d'idées ce qui en peut faire le mérite ou le défaut, la rendre belle ou vicieuse et dangereuse.

Quelques préceptes plus particuliers trouvent ici leur place.

Ce qui peut paraître commun et banal dans les plus belles maximes vient de ce qu'elles se sont emparées peu à peu de l'esprit des hommes, qu'elles sont ainsi devenues générales et universelles. Il faut le faire remarquer.

Dans l'appréciation d'une maxime, souvent doit entrer ce que dit Pascal du *Cogito, ergo sum*, de Descartes, et ce que les esprits superficiels comprennent si peu, savoir : « Combien il y a de différence entre écrire un mot à l'aventure sans y faire une réflexion plus longue et plus étendue, et apercevoir dans ce mot une suite admirable de conséquences. » (Pascal, *de l'Esprit géométrique.*)

2° L'appréciation d'une maxime ne consiste pas seulement à dire et à montrer qu'elle est vraie ou fausse, ni à en faire ressortir le mérite ou les défauts; il est un point plus délicat encore sur lequel l'esprit philosophique s'exerce et se révèle. « Peu de maximes sont vraies à tous égards, » a dit Vauvenargues, c'est-à-dire d'une manière absolue. Il faut donc marquer le point où la maxime cesse d'être vraie, et montrer que, si on l'entend mal ou si on l'exagère, elle devient fausse et dangereuse.

Ainsi, la maxime stoïcienne : *Sequere naturam*, n'est vraie que quand on la prend dans son vrai sens : celui où la nature est identique à la raison comme essence de l'homme. Si on l'entend des passions et de l'instinct, on voit où peut conduire le système qui la prendrait pour base. Toutes les écoles de l'antiquité l'ont répétée. Epicure l'adopte aussi bien que Zénon. Elle est fausse dans cette doctrine.

La maxime *Connais-toi toi-même* est vraie sans doute; pourtant il ne faut pas qu'elle soit exclusive, le spiritualisme doit éviter ce défaut. L'homme, sans doute, c'est l'âme; mais, pour connaître l'homme, il faut aussi connaître son corps, auquel l'esprit est si étroitement uni. Le platonisme est allé trop loin dans cette voie et n'a pas évité cet écueil. On le voit, il est un point où les meilleures maximes cessent d'être vraies et engendrent des conséquences fâcheuses. Il faut montrer la mesure, le *quatenus*.

Voici une autre maxime : *Sois libre, reste libre.* Mais qu'entend-on par liberté? Une liberté raisonnable, sans doute, non l'absence de règle, le caprice, qui est la licence.

C'est la volonté *autonome;* mais encore faut-il que cette liberté ne soit pas sans limites et que le soin de soi-même n'isole pas l'homme de ses semblables. L'égoïsme stoïcien serait à craindre; la justice ferait oublier la charité. Ainsi, bonne dans la morale individuelle, cette maxime ne suffit plus à la morale sociale.

On voit qu'il est nécessaire, pour bien apprécier une maxime, non-seulement de motiver le jugement que l'on porte sur elle, mais de lui marquer ses limites, de faire la part du faux comme du vrai.

Quand il s'agit de maximes moins importantes et qui, vraies encore, mais seulement à quelques égards, ont la prétention de l'être d'une manière absolue, c'est alors qu'il importe, tout en leur faisant leur part, de les restreindre et d'en signaler le danger. La maxime stoïcienne *Sustine et abstine* est dans ce cas. Elle a un côté vrai, mais elle est fausse comme maxime générale, puisqu'elle bannit l'action de la vie humaine. Or, la vertu est dans l'action; *virtutis laus omnis in actione consistit* (*De Off.*, I). Encore ne faut-il pas exagérer, comme le fait Cicéron, qui sacrifie trop la contemplation à l'action (*ibid.*); ce qui montre combien il est difficile de rester dans les limites de la vérité en énonçant de telles maximes. De là la nécessité de les corriger et de les restreindre.

D'autres maximes sont des pensées ingénieuses susceptibles d'un sens vrai, mais qui, hors de l'étroite limite qui les retient, deviennent absurdes et dangereuses. Une foule de maximes des poètes et des politiques sont de ce genre. L'appréciation doit en être plus sévère encore.

Souvent la maxime touche au paradoxe. *Le sage seul est libre*, disaient les stoïciens, il est *riche*, il est *roi*. Il y a ici encore un sens vrai qu'il faut dégager, mais l'appréciation consiste à montrer que, prise en soi et à la lettre, la maxime est fausse ou mène à des conséquences ridicules.

Netteté, justesse, précision, sobriété, modération, sage mesure, voilà les mérites principaux de ce travail; interprétation fausse, superficielle, vague, exagération, détails superflus, distinctions subtiles, sont les défauts le plus à éviter. Il est certains travers qu'il est bon de signaler :

1° Ne pas s'imaginer qu'une maxime n'a pas besoin d'être ni développée ni démontrée, parce qu'elle offre par elle-même un sens suffisamment clair. Se défier de cette disposition, qui est le signe d'un esprit superficiel, incapable de

réflexion ; c'est l'excuse de la paresse : un instant de vraie méditation en fait juger autrement un esprit sérieux. D'ailleurs, il s'agit de rendre raison, de voir la portée et les conséquences, etc.

2° Quelquefois, en voulant trop creuser et approfondir une maxime, on arrive à y voir ce qui n'y est pas, on raffine et on subtilise, ou le sens large et vrai vous échappe. Il faut encore se prémunir contre ce défaut, l'opposé du précédent.

3° On doit aussi se garder, dans le cours de la discussion ou de l'exposition, d'insister sur des riens, des détails minutieux et insignifiants.

Le tout bien conduit, exécuté avec ordre et méthode, forme un travail qui a son mérite et son intérêt. Si, au contraire, vous bornant à un aperçu vague, vous reproduisez, au hasard, les idées communes en les habillant d'une phraséologie oratoire, vous faites un morceau superficiel, ennuyeux, sans aucune trace de l'esprit philosophique (1).

VII. Exposé et appréciation des doctrines.

Exposer la doctrine d'un auteur soit sur un point particulier, soit dans son ensemble, la discuter et l'apprécier, en faire ressortir les mérites et les défauts est une tâche qui paraît dépasser la portée des élèves. On conçoit cependant combien, adopté dans une certaine mesure, cet exercice (trop négligé) de judicieuse critique peut servir à développer la sagacité de l'esprit. Pourquoi donc n'aurait-il pas sa place et ne serait-il pas pris au sérieux ? Ce peut être le sujet d'une dissertation intéressante d'un genre spécial qui, si elle est bien faite, doit être prisée à l'égal d'une analyse, d'une démonstration, etc. Mais il faut en comprendre la nature et en observer les conditions.

Qu'on le sache bien, ce travail n'a rien de commun avec ce qui se fait habituellement et paraît y ressembler, je veux dire avec les abrégés, les extraits ou les analyses d'auteurs, où l'élève rassemble des mots à la hâte, sans savoir même

(1) On trouve dans les auteurs de nombreux passages où sont développées et discutées des maximes. La maxime de Protagoras est expliquée et réfutée par Platon dans le *Théétète*. Dans la *1re Alcibiade*, il explique et applique le *connais-toi toi-même* de Socrate. Pascal, *Pensées*, explique le vrai sens du *cogito* de Descartes et en montre la portée. La maxime stoïcienne, *la vertu suffit au bonheur*, fait le sujet de la *5e Tusculane* de Cicéron. — Plusieurs de nos *Esquisses* fournissent aussi des exemples.

distinguer ou dégager l'idée principale, sans porter un jugement sur le fond de la doctrine, ni surtout motiver son jugement. Ce qui est demandé ici, c'est une production personnelle de l'esprit, où celui-ci soit appelé à penser par lui-même, non à se traîner sur un auteur pour en dépecer les phrases ou les paragraphes afin de s'habiller ensuite de ces lambeaux et en charger sa mémoire.

Au lieu de parcourir tout un livre ou une de ses parties sans le comprendre et de se perdre dans les détails, on veut qu'il s'attache à un point de doctrine, qu'il s'efforce de le comprendre, qu'il le dégage de ses accessoires et de ses développements; qu'après l'avoir bien saisi, il l'expose lui-même à sa manière, qu'il le fasse en peu de mots, avec clarté et précision; que non-seulement il l'expose, mais le juge, et qu'il motive son jugement; qu'il fasse la part du vrai et celle du faux, et cela avec méthode, en suivant certaines règles. Voilà ce qui sérieusement pratiqué doit non-seulement fortifier, mais élargir et élever l'esprit.

Nous ne pouvons qu'indiquer ici les conditions principales de ce travail. Elles sont relatives à l'exposition et à la critique.

1° *Exposition.* — Toute critique solide et impartiale a pour base une *exposition fidèle.* Comment soumettre à l'examen une doctrine qui n'est pas bien connue? Peut-on la juger si on ne la comprend pas? Ce précepte est si évident qu'il paraît superflu. Mais telle est l'impatience naturelle de l'esprit et sa précipitation qu'on ne saurait trop y insister. Presque toujours l'exposition est mal faite, superficielle ou incomplète. Rarement on se donne la peine de comprendre la pensée de l'auteur. En quelques lignes on en donne un aperçu vague, puis on se hâte de la juger. On n'a pas fait deux pas dans cette appréciation que, ne sachant plus trop de quoi il s'agit, on est forcé de revenir en arrière. L'exposition et la critique se trouvent si bien mêlées, que le lecteur ne sait où il en est. Il faut éviter cette absence de méthode.

Un autre défaut est de faire une analyse trop longue et diffuse. Au lieu de se traîner sur le texte, il faut en dégager la pensée et la préciser; la saisir dans sa généralité et l'abstraire de ses détails et des accessoires, la résumer et la formuler nettement en peu de mots. Résumer ainsi un auteur n'est pas l'abréger. On fait très-bien de se servir de ses expressions, mais de celles-là seules qui sont caractéristi-

ques. Si la pensée a besoin d'être interprétée, il faut le faire en ayant soin de ne pas l'altérer. Cette première tâche, on le voit, est déjà difficile. Il y a d'autant plus de mérite à y réussir.

Mais faut-il invariablement exposer la doctrine d'un auteur dans toutes ses parties avant de l'apprécier? Cela dépend de l'étendue de cette doctrine, du nombre de points qu'elle renferme. En tout cas, il est nécessaire de jeter un coup d'œil sur l'ensemble et d'en saisir la pensée principale. Vous reprendrez ensuite chaque point particulier que vous examinerez et discuterez. Puis vous terminerez par un jugement général. Telle est la meilleure marche à suivre.

2° Quant à l'*appréciation*, il y a d'abord des conditions générales qui sont celles de toute critique : qu'elle soit impartiale, exacte, non superficielle; qu'elle soit non étroite et passionnée, mais calme, judicieuse, exprimée en termes convenables; que les mérites et les défauts soient également signalés, et les mérites avant les défauts; que tout ce qui ressemble à l'intention de dénigrer, de rabaisser comme au parti pris de trouver tout admirable et sans défaut, soit évité.

Voici des règles plus précises :

Il y a deux sortes de critiques. L'une, *absolue*, juge une doctrine uniquement par son rapport avec la vérité; l'autre, *relative*, la juge eu égard aux temps et aux circonstances. Il faut savoir les combiner.

1° Parlons d'abord de la première. Le *criterium* ici c'est la vérité elle-même, sans aucun égard aux circonstances ni à la personne de l'auteur, à son esprit et à son époque.

Il serait absurde de prétendre qu'une telle critique est impossible ou qu'elle n'a rien d'absolu, parce que rien n'est absolu et que la règle de nos jugements varie avec les époques ou que rien n'est définitif. Le scepticisme seul peut tenir ce langage. En tout cas, le *criterium* est la science elle-même au point où elle est parvenue.

Il faut donc confronter la doctrine aux faits que l'auteur a voulu décrire ou expliquer, aux principes de la raison qu'il a prétendu formuler, soumettre les vérités qu'il a cru démontrer, au contrôle du raisonnement, examiner ses principes, sa méthode, ses solutions, les arguments qu'il fait valoir, etc.

Dans une pareille critique, on doit faire la part du vrai et du faux avec équité; tenir la balance égale, peser les méri-

tes et les défauts; mais d'abord relever et faire admirer les mérites. On ne peut trop recommander cela aux jeunes gens, trop disposés à ne voir que les défauts et à glisser sur les qualités et les mérites d'un auteur. Ils oublient d'abord que ce qui est simple n'en est souvent que plus beau; ensuite, que les plus belles et les plus grandes vérités qui, aujourd'hui, nous paraissent si communes, ont été des nouveautés, à l'origine, quelquefois des paradoxes.

Ils ne voient pas combien cette manière de voir est étroite, inintelligente (1). Mais il faut motiver l'éloge, ne pas se borner à quelques phrases admiratives ou banales. Si l'on approuve, on doit dire pourquoi on approuve; si l'on rejette ou condamne, par quelle raison on le fait; autrement la critique n'a aucune valeur philosophique.

Quant aux défauts, on doit les signaler, ne pas les atténuer, mais les relever avec mesure et convenance, se rappeler que la science n'a pas pu se faire en un jour, combien les vérités les plus simples sont difficiles à trouver et à établir.

2° La vraie critique juge la doctrine d'un auteur non-seulement en soi, mais par rapport à lui-même, aux temps et aux circonstances où il a vécu; elle la rattache aux doctrines précédentes qui l'ont préparée ou l'ont suivie. Ainsi doit-on juger les anciens et les modernes. C'est ce qui fait la supériorité de la critique moderne.

On doit aussi se souvenir de cette règle de critique que donne Pascal : « Quand on veut reprendre avec autorité et montrer à un autre en quoi il se trompe, il faut examiner par quel côté il envisage la chose, car elle est vraie ordinairement de ce côté, et lui avouer cette vérité, mais lui découvrir le côté par où elle est fausse. » (*Pensées.*)

Il est bon de terminer ce travail par quelque *conclusion* ou considération utile qui naisse naturellement de tout ce qui a été dit de l'auteur et de sa doctrine. Les progrès de la science, l'importance de la doctrine jugée, d'une bonne méthode, le génie de l'auteur et sa doctrine en fourniront les textes les plus habituels.

En résumé : Exposition fidèle, claire et précise, appréciation intelligente, ferme, nette, où la part du vrai et du faux soit faite avec équité, où l'éloge et le blâme se succèdent et soient motivés, respect des personnes, indulgence pour les

(1) Modeste tamen ac circumspecto judicio de tantis viris pronuntiandum est, ne quod plerisque accidit, damnent quod non intelligunt. (Quintil., X, 1.)

erreurs, ton calme, diction claire et précise, voilà les qualités d'une dissertation de ce genre et qu'il faut s'efforcer d'atteindre en évitant les défauts contraires (1).

VIII. Comparaisons et parallèles

I. Comparaison des idées. — Quelquefois le sujet est une comparaison. Ces questions s'offrent dans toutes les parties de la science philosophique. On peut ainsi comparer les facultés de l'âme et les opérations de l'esprit, l'âme et le corps, des méthodes différentes, les motifs de nos actions, des vices et des vertus, etc.

Il y a peu de chose à dire sur ces sortes de *problèmes*. Car c'est surtout dans cette catégorie que nous paraissent devoir se ranger les comparaisons. L'*analyse* est la méthode à suivre pour trouver les rapports. Nous renvoyons donc à cet article, en ajoutant quelques remarques :

1° Il faut d'abord voir de quelle nature sont les *rapports* qu'il s'agit de déterminer. Ordinairement ce sont des *ressemblances* et des *différences;* mais ce peut être aussi une *opposition* ou un rapport de *subordination*, ou une *réciprocité d'action* et une *influence* mutuelle, un rapport de *cause* à *effet*, de *principe* à *conséquences*. Cela dépend de la nature des questions et des termes à comparer. S'il s'agit des facultés de l'âme, vous avez à montrer en quoi elles diffèrent ou leurs caractères distinctifs, leurs conditions particulières d'exercice, leur fonction différente, mais surtout l'action qu'elles exercent l'une sur l'autre et les effets qui en résultent. Si ce sont des méthodes, il faut voir en quoi une méthode peut différer d'une autre par la nature de ses procédés, par le but qu'elle doit atteindre et les objets auxquels elle s'applique, par ses effets ou ses résultats, les limites qui lui sont prescrites, son emploi légitime, ses abus, etc. Deux principes d'action, l'*honnête* et l'*utile*, sont-ils à comparer, la question exige que vous cherchiez lequel est la règle des actions humaines. C'est sous ce rapport qu'il faut d'abord les envisager; mais il faudra aussi voir comment ils peuvent s'accorder, l'un étant le principe, l'autre la conséquence; déterminer leur subordination. Vous avez à comparer deux vertus comme la *justice* et la *charité :* il faut, après avoir

(1) Comme un des meilleurs modèles de critique philosophique, on peut citer les *Nouveaux Essais sur l'entendement* de Leibnitz. La doctrine de Locke y est exposée avec une clarté parfaite et jugée avec une impartialité supérieure. Le ton général de bienveillance et d'urbanité n'est pas moins à imiter.

rappelé leur essence commune, montrer en quoi elles diffèrent, puis rechercher le lien qui les unit et leur mutuelle solidarité, faire voir que l'une est le complément nécessaire de l'autre. Chaque genre de sujets indique les rapports qu'il faut considérer (1).

2° Quel que soit le sujet de la comparaison, attachez-vous à bien saisir la nature propre des objets à comparer. En approfondissant chaque terme et en le considérant sous ses faces principales, vous trouverez facilement les ressemblances, les différences et les vrais rapports. Songez aussi qu'un parallèle philosophique n'est pas un jeu d'esprit, ni un exercice de rhéteur; que le but est d'arriver à une conclusion utile et féconde, soit théorique, soit pratique, que vous devez tirer. Sachez aussi rétablir la liaison ou l'harmonie des termes dont vous aurez montré la diversité ou l'opposition. Evitez d'être absolu, exclusif, mais soyez ferme et précis en déterminant les caractères et en traçant les limites.

II. Comparaison des auteurs. — C'est sur ce genre de comparaisons que nous devons surtout insister. Elles occupent une place importante dans l'éducation classique. Rien ne forme le goût comme les comparaisons, dit Voltaire (*Correspond. avec Condorcet*), on pourrait dire le jugement en général. C'est surtout « lorsque deux hommes d'un génie égal, mais très-différent, ont eu à exprimer un même fonds d'idées dans des circonstances ou avec des accessoires qui ne sont pas les mêmes. » (*Ibid.*) Cf. Daguesseau, *Instr.* Cet exercice est très-propre à développer l'esprit philosophique qui se révèle principalement dans l'intelligence des rapports. C'est aussi le moyen de saisir la marche de la science et le progrès des idées. Mais ce genre de composition a des conditions qui doivent lui maintenir son vrai caractère.

Il ne faut pas oublier qu'il s'agit ici d'un exercice philosophique non purement littéraire. Lors donc qu'il s'agit de rapprocher des auteurs sur un point particulier où il est intéressant de faire cette comparaison, il faut écarter d'abord les accessoires qui tiennent à la forme et au style, pour s'attacher à la pensée et au fond des doctrines. Nous

(1) Voy. dans Platon la comparaison du philosophe et de l'homme d'affaires (*Théétète*), du juste et du méchant (*Gorgias*); celle des diverses formes de gouvernement (Rép., VIII et IX); dans Aristote, la comparaison des vices et des vertus (*Eth. à Nic.* et *Ithét.*), des âges (*Rhét.*), des divers gouvernements (*Politique*).

n'avons ici qu'à rappeler ce qui a été dit précédemment des points de vue à envisager, dont les principaux sont : les *principes*, la *méthode*, les *raisons*, les *résultats* et les *conséquences*. Il faut voir comment chaque auteur s'y prend pour établir ses principes, la méthode qu'il suit, les résultats auxquels il arrive, les conséquences qu'il en tire, les raisons qu'il donne à l'appui de ses opinions. Voilà le vrai sujet sur lequel doit porter le parallèle, s'il n'est formellement indiqué. Il n'est pourtant pas inutile de faire ressortir d'autres différences et en particulier de comparer le mérite des deux écrivains. Le mode d'exposition et le style sont trop étroitement unis à la pensée elle-même pour qu'il faille les négliger. Mais c'est par là qu'il faut terminer, et ce côté ne doit pas d'abord vous préoccuper.

En signalant les ressemblances et les différences, il faut se garder de les exagérer et surtout de forcer les oppositions. Autrement la comparaison dégénère en *antithèse* ou en *parallèle oratoire*.

Quand on compare des auteurs sur un point de doctrine particulier, il faut prendre garde de se laisser abuser par la similitude des termes. On fera bien de se pénétrer de ce que dit Pascal à ce sujet : « Ceux qui ont l'esprit de discernement savent combien il y a de différence entre deux mots semblables selon les lieux et les circonstances qui les accompagnent. » Tous ceux qui disent les mêmes choses ne les possèdent pas de la même sorte. Tel dira une chose de soi-même sans en comprendre l'excellence, où un autre comprendra une suite merveilleuse de conséquences qui nous font dire hardiment que ce n'est plus le même mot et qu'il ne le doit non plus à celui d'où il l'a pris, qu'un arbre admirable n'appartiendra à celui qui en aurait jeté la semence, sans y penser et sans la connaître, dans une terre abondante, qui en aurait profité de la sorte par sa propre fertilité. (Pascal, *de l'Esprit géométrique*.) Cela s'applique au *Cogito, ergo sum* de Descartes qui se trouve aussi dans saint Augustin; au *Connais-toi toi-même*, attribué aussi à Thalès et inscrit au vestibule du temple de Delphes, etc.

Mais il faut se rappeler aussi qu'un homme de génie, un chef d'école, n'aperçoit jamais toute la portée de son principe, et ses conséquences; souvent sa pensée offre des contradictions que ses successeurs ou disciples aperçoivent mieux que lui et font disparaître. Ceux-ci peuvent aussi modifier le principe et lui faire produire d'autres consé-

quences. C'est ainsi qu'il faut juger Descartes, si on le compare à ses successeurs; Spinosa, Malebranche, Locke et Condillac peuvent également différer de cette façon.

Pour bien faire la comparaison sur un point particulier de doctrine, il est bon d'être guidé par la connaissance générale de cette doctrine ou du système de l'auteur; mais il faut se garder des idées préconçues. L'examen attentif et approfondi de l'auteur lui-même et des œuvres où il a consigné lui-même sa pensée doit rester la base du parallèle et motiver seul le jugement que vous portez.

En comparant un philosophe ancien et un philosophe moderne soit dans l'ensemble, soit sur un point particulier de leur système, il faut avoir présents à l'esprit la différence des époques, leur esprit particulier, etc.

Les uns ne voient que des différences, d'autres que des ressemblances. On doit garder une sage mesure. Ainsi, il est certain que le scepticisme de Pascal et celui de Pyrrhon sont fort différents; le scepticisme de Pyrrhon ne ressemble pas à celui de Protagoras et des sophistes. Il y a cependant des similitudes réelles qui touchent à l'essence même de ce système. Il ne faut exagérer ni les ressemblances ni les différences, mais signaler avec précision les unes et les autres. Ainsi doit-on faire pour chaque point de doctrine sur lequel doit porter la comparaison, comme sur la doctrine totale. Quand ce sont des auteurs de la même école et de la même époque, les ressemblances sont plus marquées, mais il y a aussi des différences qu'il faut savoir reconnaître et ne pas effacer.

Telles sont les principales conditions de ce travail où il faut être net, précis, lumineux, où l'on doit éviter d'être à la fois superficiel et subtil, surtout se défier de la tendance à rabaisser un auteur aux dépens d'un autre. Car c'est là le principal écueil. Les remarques plus ingénieuses que solides, les traits d'esprit, les détails insignifiants, les digressions, ce qui n'est que curieux et amusant, ou qui ne conduit à aucune conclusion théorique et pratique doit être écarté. Les oppositions et les antithèses, ce qui est compassé et symétrique, tout ce qui étouffe la diversité qui est la vie même de l'histoire, doit être banni encore plus sévèrement. On doit se bien pénétrer de cette maxime que jamais l'histoire ne se copie elle-même et que cela est vrai des opinions et des systèmes ou des idées comme des faits et des institutions. Le génie propre et l'originalité des penseurs doivent être avant tout observés et respectés.

Nous reviendrons en finissant sur une observation importante.

Le parallèle philosophique n'est pas un amusement d'esprit ni un objet de pure curiosité; un enseignement doit en ressortir. Aussi la tâche n'est pas terminée si, ayant comparé ensemble deux auteurs ou deux doctrines, on n'en tire aucune conclusion; c'est ce que l'on fait, soit en résumant ce qui a été dit et en formulant plus brièvement la pensée totale, soit en dégageant de l'ensemble quelque maxime instructive et une leçon utile. Si vous avez comparé Aristote à Platon, Cicéron à Sénèque, Malebranche à Descartes, Fénelon à Bossuet, que de ce parallèle ressorte clairement que la science a profité du génie différent de ces auteurs et de leurs travaux; que l'on voie que de leurs erreurs même, comme des vérités qu'ils ont découvertes ou enseignées, sont sorties des conséquences fécondes pour l'avenir et les progrès de l'humanité.

IX. Questions mixtes

La règle de l'unité *Denique sit quodvis simplex* (Hor.) s'applique à la dissertation comme à toutes les œuvres de l'esprit. L'unité ici est celle du sujet; il ne faut pas traiter, comme l'on dit, plusieurs questions à la fois. Mais cette règle n'est pas tellement étroite qu'elle exclue la complexité dans les sujets qui la comportent. Une même question peut offrir diverses parties et différents aspects. C'est ainsi qu'il n'est pas rare qu'à un fait à décrire se joigne un principe à établir ou à défendre, ou même un problème à résoudre, une proposition à démontrer, la réfutation de quelque opinion célèbre, l'interprétation de quelque maxime, etc. C'est le cas pour un grand nombre de sujets.

Ces sortes de questions peuvent être appelées *mixtes* ou *composées*. Il est clair qu'il n'y a rien de nouveau à prescrire. La seule règle est d'observer les conditions de chacun des genres qui viennent d'être décrits. On satisfera aux exigences du sujet en conservant à chaque point son caractère propre et en le traitant selon la méthode qui lui convient.

Il est néanmoins un précepte général qui trouve ici particulièrement son application.

Tout sujet, quel que soit le nombre des parties qui le composent, a un caractère général et dominant qui doit lui être maintenu. Ce qui trouve place dans une dissertation n'est pas la dissertation elle-même. Il y a toujours un point qui

est le principal et qui en fait l'unité. Si donc, dans l'énoncé, il y a plusieurs questions, c'est à vous de voir quelle est celle en vue de laquelle elles sont posées.

C'est ainsi que l'on donne à la fois de l'unité et de l'intérêt à des sujets qui autrement n'en offrent que peu ou auxquels, en tout cas, manque le caractère philosophique. De cette façon aussi une dissertation est bien faite. La composition ne laisse rien à désirer, parce que rien n'y est sacrifié; tout y a sa place, son importance et sa juste proportion. C'est à la sagacité de l'élève à voir quel est ce point principal en vue duquel la dissertation doit être composée, à le distinguer des accessoires et à mesurer ainsi l'étendue des développements à donner aux diverses parties.

CONCLUSION

Nous avons essayé de tracer des règles et de donner des conseils pour chacun des points principaux relatifs à la dissertation philosophique. Il reste un dernier avis, le meilleur de tous, à donner, c'est de ne se servir de ces règles et des conseils que pour apprendre à s'en passer, c'est-à-dire à penser par soi-même. C'est le vrai but de toute éducation philosophique. Nous rappellerons aussi ce que nous avons déjà dit plus haut, que les règles sont stériles par elles-mêmes si on ne sait les appliquer. Elles peuvent même égarer celui qui les suit servilement; elles doivent laisser à l'esprit sa spontanéité et sa liberté; elles ne peuvent tout prévoir. Nous redisons donc après les maîtres : *Nemo exigat a me id præceptorum genus, ut quasi quasdam leges immutabili necessitate constrictas studiosis* DISSERENDI *feram.* (Quintil., II, XIII.) — La chose principale, c'est le jugement, parce que lui seul sait se plier à la variété des circonstances. Quant à l'art de raisonner, comme l'art de bien dire, il ne s'acquiert que par beaucoup de travail, un zèle assidu, un exercice varié, des tentatives réitérées, une prudence consommée : *multo labore, assiduo studio, varia exercitatione, plurimis experimentis, altissima prudentia, præsentissimo consilio constat....* (*Ibid.*) Mais les conseils ne sont pas inutiles, s'ils montrent la vraie route et non l'ornière.

A quiconque aura médité ces préceptes, nous disons, en le renvoyant à lui-même : *Sapiat oportet et vigilet et inveniat et judicet et consilium a se ipso petat.* (Quintil., VII, *Præm.*)

Je terminerai par ces paroles de Plutarque :

« L'esprit n'est pas un vase qu'il ne faille que remplir. Semblable aux matières combustibles, il a plutôt besoin d'un aliment qui l'échauffe, qui donne l'essor à ses facultés et l'enflamme pour la recherche de la vérité. Que diriez-vous d'un homme qui, allant chercher du feu chez son voisin et trouvant le foyer bien garni, y resterait à se chauffer et ne penserait plus à retourner chez lui? Voilà l'image d'un jeune homme qui, prenant les leçons d'un philosophe, loin de s'appliquer à faire passer dans son âme la chaleur qui sortirait de ses discours et se bornant au plaisir de l'entendre, se tiendrait tranquillement assis auprès de lui... A tous les préceptes que j'ai donnés sur cette matière, je n'ajouterai qu'un mot : c'est qu'en même temps qu'on s'instruit par les leçons des autres, il faut s'exercer à inventer soi-même et à composer. Par ce moyen, on remportera de son étude, non un savoir d'ostentation, comme les sophistes, ou des connaissances de pure spéculation, mais une science vraiment philosophique qui formera dans l'âme une habitude permanente. (Plutarque, *de la Manière d'écouter.*)

DU DIALOGUE PHILOSOPHIQUE

Un moyen de rendre une discussion intéressante est de la mettre sous la forme du dialogue (1).

Cette forme, on le sait, fut surtout employée par les anciens philosophes. Toute l'école socratique l'adopta comme la plus propre à reproduire les entretiens du maître. Platon en est resté le modèle. Cicéron s'en est servi heureusement, quoique avec moins de succès. Les modernes, Malebranche, Leibnitz, Berkeley, etc., ont quelquefois exposé leurs idées

(1) Nous regrettons qu'on n'en fasse plus aucun usage dans les classes de philosophie. Sans lui laisser prendre trop d'extension, nous pensons qu'on devrait y encourager les élèves. Rien de ce qui peut les intéresser aux discussions philosophiques ne doit être négligé. Sobrement et judicieusement employé, ce genre de composition où l'imagination a sa part, outre qu'il jette de la variété dans les exercices, convient aux habitudes d'esprit du jeune homme ; il sert de trait d'union entre les œuvres de la poésie et celles de la philosophie. Pourquoi n'aurait-il pas dans l'éducation le rôle qu'il a eu dans l'histoire ?

sous la forme d'entretiens plus simples que le dialogue. L'*entretien* offre moins d'intérêt dramatique, mais il peut être employé avec avantage pour mettre en face des opinions différentes, pour montrer ce qu'elles ont de vrai et de faux. Il est surtout très-bon pour dévoiler les côtés d'une question complexe, ou pour amener, par une voie pacifique, une solution conciliatrice entre deux opinions qui ne sont fausses que parce qu'elles sont exclusives.

Nous indiquerons brièvement la nature et les conditions du dialogue, les limites de son emploi, les sujets qui lui conviennent et ses règles principales.

I. *Sa nature et ses conditions.* — Le dialogue philosophique est un genre mixte, à la fois œuvre d'art et de science. Par le fond, il appartient à la science; il relève de l'art par sa forme dramatique. Il doit offrir le tableau d'une lutte animée, quoique paisible, entre des personnages qui émettent et soutiennent alternativement leurs opinions. Le rapprochement et le choc des idées, le caractère original des interlocuteurs, qui se marque dans leurs discours, la conduite et le mouvement de la discussion, les incidents dont elle est semée, les digressions, les surprises et les péripéties, la vivacité des répliques, l'attente et parfois l'imprévu du dénouement, tout cela est fait pour intéresser vivement le lecteur, provoquer sa curiosité, soutenir son attention et la tenir en haleine. En jouissant d'un passe-temps agréable, l'esprit s'instruit et s'éclaire; un but plus sérieux est poursuivi : la recherche et le triomphe de la vérité.

Tel est le dialogue philosophique, dont on ne doit pas se dissimuler les difficultés. Elles tiennent à la nécessité de satisfaire à la fois aux conditions opposées de la science et de l'art. La science exclut de son domaine l'arbitraire et l'accidentel; l'art doit au moins en laisser subsister l'apparence; alors même que la logique marque la suite et l'enchaînement des idées, il doit seulement les donner à deviner. L'artiste cache son but ou le laisse seulement entrevoir; le savant le montre et y tend ouvertement. L'art est libre et doit conserver sa liberté dans toutes ses allures; la science est assujettie à une marche régulière. Comment concilier des exigences si diverses ou opposées? Les incidents dont le dialogue est semé interrompent la marche du raisonnement et font perdre de vue la pensée principale; souvent ils nuisent à la clarté de l'ensemble. On y évite difficilement

les répétitions et les longueurs. Ce qui peut plaire à l'imagination est souvent un obstacle pour la raison, qui n'aime pas à être distraite ni détournée de son but, qui veut y être conduite par la voie la plus courte et la plus directe? Ainsi s'explique le petit nombre de productions excellentes en ce genre que nous offre la littérature philosophique. Platon lui-même, qui l'a porté à sa perfection, n'échappe pas à ces objections. On dispute encore sur le but et le plan de plusieurs de ses dialogues. Il n'est pas aisé de s'y orienter et de reconnaître sa véritable pensée. L'esprit moderne y trouve des longueurs (1).

II. *Ses limites et son emploi.* — Il s'ensuit que si le dialogue peut être avantageusement employé, ce ne peut être que dans certaines limites, pour certains sujets et dans un but restreint; mais il ne peut être admis, ainsi qu'on l'a prétendu, comme la forme d'exposition vraie et adéquate de la pensée philosophique. Aussi Aristote l'abandonne; il substitue à la savante ordonnance du dialogue platonicien l'exposition simple et régulière qui convient à la science. Le dialogue marque la transition de la poésie philosophique à la prose. Mais si son usage ne peut être généralisé, et s'il occupe un rang secondaire, il est loin d'avoir perdu son utilité et on aurait tort de l'exclure. Il est des fins auxquelles il est éminemment propre. L'*entretien* qui le remplace, et dont les règles sont moins sévères, peut rendre de vrais services, approprié à un but *dialectique* et *critique, zététique* ou *didactique*. Il se prête très-bien à la discussion des principes, à la réfutation et à l'interprétation des doctrines. Il est bon pour éclairer des points obscurs ou épineux; il peut donner à la critique un tour original et ingénieux. Toute une grande méthode d'investigation et d'enseignement le réclame comme lui étant naturel et propre; c'est la *méthode socratique*, méthode à la fois; de discussion, d'examen et d'enseignement, toujours féconde, qui met l'esprit sur la voie et le fait découvrir par lui-même. Tels sont les principaux usages du dialogue. Quant à ses règles, nous nous bornons à indiquer les principales.

III. *Ses règles.* — 1° La première, qui résulte de ce qui pré-

(1) On est seulement un peu étonné de voir Montaigne se montrer à ce sujet si sévère : « La licence du temps m'excusera-t-elle de cette sacrilége audace, d'estimer aussi traînants les dialogismes de Platon même, étouffant par trop sa matière, et de plaindre le temps que met à ces longues interlocutions vaines et préparatoires un homme qui avait tant de meilleures choses à dire. » (II, x).

cède, est d'adapter le dialogue à un sujet qui lui convienne. Il est clair qu'une analyse psychologique se prête peu à cette forme d'exposition. La méditation solitaire, l'entretien avec soi-même, sont ici plus naturels. Mais on peut discuter un principe, réfuter un opinion, interpréter une maxime, exposer et apprécier une doctrine, enseigner et démontrer une vérité en les mettant dans la bouche de personnages qui les représentent.

2° La plus stricte impartialité doit être observée dans la discussion des opinions. Elle consiste à ne pas affaiblir les raisons de la thèse contraire à celle que l'on croit être la meilleure, ni à déguiser les côtés faibles de celle-ci. C'est l'écueil ordinaire du dialogue. Si vous mettez deux opinions en présence, soyez juste envers l'une et envers l'autre. Cela ne veut pas dire qu'il faille rester indifférent et, comme il arrive aux sceptiques et aux sophistes, plaider le pour et le contre; mais les raisons, de part et d'autre, doivent être produites dans toute leur force. Les difficultés ne seront ni dissimulées ni éludées. Il est trop facile de triompher de cette façon; mieux faudrait parler seul et faire un monologue.

La discussion doit être calme et polie. L'ironie socratique est permise dans certains cas, mais elle s'allie à l'urbanité et même à la bienveillance. Qu'on rappelle ici les caractères par lesquels Cicéron lui-même distingue l'entretien philosophique de la discussion oratoire : *Mollis est oratio philosophorum... Nihil iratum habet, nihil invidum. Loquuntur philosophi cum doctis, quorum sedare animos malunt quam mutare.* (*Orat.*, XIX.)

3° L'entretien doit se terminer par une conclusion. Il n'est pas toujours nécessaire qu'elle soit formulée d'une manière précise, mais elle doit être clairement indiquée. Il faut aussi qu'elle soit présentée de façon à ne pas blesser celui des interlocuteurs dont on a critiqué ou réfuté les opinions.

4° Le dialogue, au lieu d'offrir une controverse, a-t-il un but spécialement didactique, on fera bien de se rappeler ce que dit à ce sujet Marmontel :

« Si le dialogue est moins une dispute qu'une leçon, l'un des deux interlocuteurs peut être ignorant; mais il doit l'être avec esprit; son erreur ne doit pas être lourde, ni sa curiosité niaise. Les *Mondes* de Fontenelle sont un modèle en ce genre. Il y a peut-être un peu de manière; mais

cette manière ingénieuse n'est celle ni de Pluche ni de Bouhours.

« Les leçons en dialogues ont deux grands avantages, l'attrait et la clarté ; mais elles ont un défaut, la longueur. Il serait donc à souhaiter que l'on réservât cette forme d'instruction pour les sujets épineux et confus, qui exigent des développements et dans lesquels l'intelligence et la raison veulent être conduites à travers des difficultés successivement résolues, du doute à la persuasion, de l'obscurité à l'évidence. » (*Élém. de litt.*, art. DIALOGUE.)

Les caractères du dialogue sont le naturel, l'aisance, la facilité. La contrainte doit en être bannie, ainsi que la sécheresse, le ton dogmatique, l'affectation du bel esprit, la pédanterie. Mais la familiarité, la banalité et la vulgarité ne seront pas moins évitées. Que le tour soit aisé et libre, le langage d'autant plus soigné, exempt de négligences qu'il doit être plus éloigné de toute recherche.

Celui qui entreprend de composer un dialogue et d'y faire figurer des personnages ou des auteurs connus, doit s'être familiarisé non-seulement avec leurs idées et leurs opinions, mais avec leur caractère, leur tour d'esprit et même avec le langage ou le style qui leur est propre. Aussi est-il téméraire de se hasarder à faire parler des personnages comme Platon, Aristote, Descartes, Leibnitz. Il vaut mieux faire figurer leurs sectateurs et leurs disciples.

QUESTIONS
DE
PHILOSOPHIE

SECTION PREMIÈRE
—
PHILOSOPHIE

QUESTION I.

La Philosophie est-elle une science?

DISSERTATION.

La philosophie, dit-on, n'est pas une science. Elle n'offre qu'un amas d'opinions contradictoires, de spéculations vaines, d'hypothèses et de systèmes sur des questions qui dépassent la portée de la raison humaine. Dans les autres sciences, il y a des faits et des vérités que personne ne contredit, et le nombre s'en accroît tous les jours. Ici, rien de pareil : tout est contesté; les problèmes, sans cesse agités, n'obtiennent pas de solution définitive. Aucun progrès n'est visible; l'esprit paraît tourner dans le même cercle. Quatre ou cinq systèmes, depuis l'origine, occupent la scène, et, à peine rajeunis, se renouvellent sans cesse, sans qu'aucun puisse remplacer les autres et les fasse disparaître. Les méthodes, aussi bien que les résultats, sont objet de controverse; on est toujours en quête de la voie à suivre. Le point de départ n'est pas mieux fixé que le terme à atteindre, et les bases de la science elles-mêmes sont attaquées. Peut-on donner le nom de science à cet ensemble de conceptions

imaginaires et d'opinions divergentes? Si l'histoire de ces systèmes a quelque intérêt, ce ne peut être que comme offrant le tableau des écarts et des variations de la pensée humaine. Il n'y a de sciences que les sciences exactes et positives, celles qui étudient les phénomènes de la nature et découvrent leurs lois.

Ainsi parlent les adversaires de la philosophie. Le reproche est grave; il l'est d'autant plus, qu'il paraît conforme à l'opinion la plus généralement répandue, même parmi les gens d'esprit; le sens commun n'y contredit pas et semble être du même avis. Pourtant, ce peut n'être qu'un préjugé, et, pour savoir si ce jugement est fondé, c'est à la raison elle-même que l'on doit s'adresser.

Pour décider cette question, il faut d'abord fixer le sens des termes. Qu'est-ce qu'une science? Qu'est-ce que la philosophie? Celle-ci, bien comprise, peut-elle remplir les conditions d'une véritable science? Si l'on n'a sur ces points des idées nettes et précises, il est clair qu'on ne peut s'entendre; il y a plus, on prononce des mots sans en connaître la portée.

La science est *la connaissance raisonnée de vérités certaines liées entre elles et rattachées à des principes.* Cette définition, la plus généralement adoptée, doit satisfaire tout esprit non prévenu, même le plus sévère. Les sciences mathématiques et physiques nous offrent ces caractères, bien que, dans ces dernières, la liaison des vérités soit loin d'être aussi bien établie et aussi rigoureuse que dans les premières. Quoi qu'il en soit, deux choses constituent la science : 1° la *clarté rationnelle* des vérités et leur certitude, 2° leur liaison ou leur *enchaînement logique* à l'aide de principes. Tout le monde convient de ces conditions. Il est admis aussi que l'élément vraiment scientifique, c'est l'élément général, la loi ou le principe. « Il n'y a pas de science de l'individuel et de ce qui passe, » a dit Bacon après Aristote.

Tels sont les caractères de la science. Ceux-ci du moins sont essentiels. On peut en ajouter d'autres, mais ils sont accessoires et seraient ici superflus. On doit même s'en défier, comme d'éléments étrangers, introduits dans la dé-

finition pour les besoins de la cause, et destinés à faire prévaloir telle ou telle assertion qui autrement ne peut être défendue (1).

La philosophie remplit-elle ces conditions ? Telle est la question véritable.

Mais qu'est-ce que la *philosophie* ? Ceux qui prononcent ce mot ne paraissent pas s'en faire une notion bien exacte. Ils semblent en avoir dans la tête trois ou quatre idées différentes, qu'ils échangent et confondent sans cesse. Elles peuvent être vraies ; mais il importe de les distinguer et de ne pas souffrir à ce sujet d'équivoque.

1° Par philosophie, on entend d'abord un exercice de la pensée humaine cherchant à connaître l'*ensemble de l'univers* et à résoudre les plus hauts problèmes de la raison, sur ces grands objets : la *nature*, l'*homme* et *Dieu*. La philosophie est bien cela, en effet. Elle a toujours eu la prétention d'être la *science de l'universel*, dans les limites toutefois où il est donné à l'homme de la posséder. Elle contraste ainsi avec les sciences particulières, dont chacune explore une partie du domaine de la réalité.

2° Il est une autre définition analogue, mais plus restreinte de cette science, et qui la fait passer pour non moins ambitieuse. Elle est, dit-on, la *science des principes*. Elle a pour objet de remonter aux premiers principes des choses et d'en connaître les causes. Mais avant d'arriver jusque-là, elle fait d'abord son étude spéciale des *idées* et des *vérités premières* qui apparaissent à l'entendement humain et qui sont les principes de la connaissance. Elle débute ainsi pour de là s'élever, si elle peut, aux causes de tout ce que nous voyons en nous et hors de nous et à la cause unique qui les contient ou en est le principe. Elle est alors ce qu'on appelle la *métaphysique*.

3° Le mot philosophie a une troisième signification, qui n'est pas la moins usitée. On désigne ainsi un ordre parti-

(1) Il n'y a, dit-on, de scientifique que ce qui peut se *vérifier*. Mais qu'est-ce que vérifier ? Vérifie-t-on un fait moral comme un fait physique ? Vérifier est-ce calculer, mesurer ou palper ? Il est-clair qu'alors il n'y a de sciences que les sciences mathématiques et physiques. Rien de plus vague que ces mots qu'on répète à tout propos sans les définir.

culier de sciences qui, par leur objet spécial, contrastent avec les sciences mathématiques et physiques. Ces sciences, appelées aussi sciences *morales* ou *philosophiques*, telles que la psychologie, la logique, la morale, le droit naturel, l'esthétique, la grammaire générale, etc., s'appliquent aux faits et aux vérités de l'ordre intellectuel et moral. Le nom de philosophie est donné à leur ensemble.

Le sens des termes étant fixé, nous reprendrons la question : la philosophie est-elle une science ? Et d'abord nous envisagerons celle-ci seulement dans son acception la plus haute, celle où il est le plus difficile de justifier le titre qu'on lui conteste de science véritable.

S'il s'agit en effet des *systèmes* qu'élève et qu'a toujours élévés la raison humaine dans le but non pas seulement, comme on le dit, de coordonner les vérités des autres sciences pour en former la synthèse, mais d'arriver, par la connaissance raisonnée des principes, à une *explication universelle* des choses, autant que cela est donné à l'homme, il faut l'avouer, une pareille entreprise a de quoi effrayer quiconque a médité sur l'esprit humain et connaît sa faiblesse. Cette tentative doit rester toujours en partie impuissante. Pourtant l'est-elle entièrement ? Faut-il condamner absolument comme vaine et chimérique la science qui la reproduit sans cesse sans jamais se décourager ?

On accordera au moins qu'elle est conforme aux tendances naturelles de l'esprit humain, puisqu'elle se renouvelle sans cesse ; et il n'est pas probable qu'il y renonce parce qu'on lui aura dit d'être plus sage. Si c'est une loi de sa nature, il y obéira toujours. Ceux qui l'instruisent si bien à n'en rien faire ne peuvent eux-mêmes s'y soustraire et oublient leur salutaire avis. Eux aussi ont leur opinion faite sur l'homme et sur l'univers, sur Dieu et la destinée humaine ; ils ont leur réponse à tous ces grands problèmes, négative ou positive, peu importe. Cette entreprise est donc non-seulement légitime, mais inévitable. Car, d'autre part, ils l'accordent, c'est la synthèse qui vient après l'analyse. A ce point de vue, déjà la philosophie existe et nul ne peut contester sa légitimité. Cette tâche lui est au moins dévolue.

Quant à vouloir expliquer l'ensemble des choses et le plan

de l'univers, cela est plus hardi sans doute, mais comment ne pas voir que déjà du premier travail l'explication sort d'elle-même en une certaine mesure ? Elle en est la nécessaire conséquence. Il est clair qu'elle ne peut être ni parfaite ni définitive. Cependant elle ne doit pas être non plus tout à fait vaine. Le nier, ce serait nier le progrès de chacune des sciences, qui fournissent à l'esprit un élément et des données pour réaliser cette œuvre, qu'on appelle un système philosophique. Tout ce qu'on peut raisonnablement dire, c'est que l'erreur s'y mêle dans une proportion plus ou moins forte à la vérité et qu'elle s'y mêlera toujours. Il est bon de le rappeler aux derniers comme aux premiers de ces philosophes, ne fût-ce que pour rabattre les prétentions de ceux qui prédisent si naïvement l'éternité de leurs systèmes.

Pourtant, tout n'y est pas égal; entre ces systèmes il y a lieu de choisir; les uns sont plus vrais que d'autres, la raison ici conserve ses droits. Proclamer leur absolue égalité c'est être sceptique, ce qui est un système, le plus faux de tous et le plus exclusif. Sans discuter ce point, il est plus raisonnable d'admettre que l'esprit suit encore ici sa loi, qui est d'avancer toujours sans atteindre son but. Là aussi, comme ailleurs, il doit y avoir progrès, ne fût-ce que celui de mieux faire apprécier les bornes de notre science. Toutefois, je le répète, de vastes et profondes lacunes devront toujours se faire remarquer dans ces conceptions. Beaucoup d'erreurs doivent s'y mêler à la vérité, qui pourtant y a aussi sa part; mais la faiblesse de l'esprit humain doit surtout s'y accuser.

Voilà la vérité sur cette science, qui résume et veut dépasser les autres sciences. Or, si imparfaite qu'on la suppose, doit-on lui refuser le nom de science ? Cela ne serait ni juste ni conséquent. Car, fût-elle réduite à la seule tâche qu'on lui assigne, celle de dresser l'inventaire des vérités acquises par les autres sciences, et d'en faire le total, cette vaste *synthèse*, dont les autres sciences forment les membres, participe de leur nature et reproduit leurs caractères. Comment, en effet, refuser au tout ce qu'on accorde à cha-

cune de ses parties ? Si elle n'est pas une science, elle est la *science*. La vraie science ne se compose pas de parties séparées et isolées. En elle apparaît l'unité du tout qu'elle seule représente. Ainsi l'ont toujours envisagé les vrais savants.

Le monde n'est pas une infinité de pièces de rapport. La science, qui est son image, doit être de même. Le vrai savant est celui qui connaît le tout, non les parties séparées du tout. Cette science n'est, dit-on, que le miroir de l'esprit humain. Soit, mais elle est aussi le miroir de l'univers qui s'y reflète (1). On conçoit que des savants, comme Platon ou Descartes, se soient refusés à reconnaître la science ailleurs que dans un tel savoir. Il est vrai qu'ils en font honneur à Dieu plutôt qu'à l'homme, qui doit se contenter d'y aspirer et d'y participer. C'est le sens primitif du mot philosophie (2).

Dire que cette science n'en est pas une serait jouer sur les mots ; ajouter qu'elle n'est pas en progrès serait contradictoire. Elle suit comme les autres sciences les progrès de la pensée humaine.

QUESTION II

Qu'est-ce que la Métaphysique? — La Métaphysique est-elle une science?

DISSERTATION

La *métaphysique*, si l'on prend ce mot dans sa signification la plus ancienne qui est aussi la plus vraie et la plus précise, est la *science des premières causes et des premiers principes*. Si elle n'est pas toute la philosophie, elle en est comme le centre et la partie principale. Aristote l'appelle la

(1) Utinam, quemadmodum mundi facies in conspectum venit, ita philosophia tota nobis posset occurrere, simillimum mundi spectaculum ! (Senec., *Ep.* 89.)

(2) Chaque science, dit-on, tend à s'émanciper, à se constituer indépendante. Toute conquête nouvelle enlève à la philosophie une de ses provinces. — Ce langage est-il exact? Que chaque science se distingue et se détache des autres, qu'elle circonscrive son domaine, fixe sa méthode, rien de plus vrai. Est-ce à dire qu'elles deviennent des membres séparés du tout (disjecta membra)? Non, car ceci est la mort ou y tend; l'unité c'est la vie.

philosophie première, ἡ πρώτη φιλοσοφία. (*Mét.*, I.) Mais, par cela même qu'elle est la plus élevée des sciences, elle est aussi la plus difficile. On en a conclu qu'elle n'en est pas une ou qu'elle est impossible. Cette opinion est-elle vraie ? Un esprit sérieux et libre de préjugé n'en doit juger qu'après mûr examen.

Nous ne pouvons ici reproduire toutes les raisons par lesquelles on a prétendu prouver que cette science est chimérique et que la raison humaine doit y renoncer. Il suffit de rappeler ce qu'en pense et comment s'exprime à ce sujet une nouvelle école qui, précisément parce qu'elle exclut de son programme la métaphysique, s'intitule l'école *positiviste*.

Voici comment on y raisonne :

« Les faits et les lois sont l'objet unique de la science. Quant à la philosophie, son rôle se borne à faire rentrer les lois particulières dans les lois générales et à en former le système. Mais la recherche des causes, les questions relatives à la *substance* des êtres, à leur *origine* et à leur *fin : Dieu*, l'*âme*, la *matière*, etc., doivent être bannies de la science. La métaphysique, qui agite ces problèmes, a fait son temps ; l'histoire se divise en trois époques : 1° l'époque *religieuse*, 2° l'époque *métaphysique*, 3° l'époque *scientifique*. L'esprit humain est entré dans la troisième. Le règne des systèmes, comme celui des dogmes, touche à sa fin. »

Tel est le langage des partisans de ce système. Car lui aussi est un système et moins nouveau qu'il ne le prétend. Il est facile de voir que ce sont là des assertions. On affirme sans prouver, ou les raisons qu'on apporte ont été cent fois réfutées. Il est aussi plus aisé de découper l'histoire, de l'arranger à sa guise et à son profit que de produire des arguments solides. Pour tout homme qui pense et qui ne veut pas se décider à la légère, la question reste ce qu'elle était, un problème à résoudre.

Avant de l'aborder de front, nous ferons quelques remarques propres à éclairer sur sa vraie nature les esprits sérieux qui n'ont point d'idées préconçues ni de système à défendre.

1° Est-il permis de supprimer arbitrairement des pro-

blèmes que soulève la raison et qui répondent aux besoins les plus élevés de sa nature ? N'est-ce pas méconnaître les lois de la pensée, mutiler l'esprit, aussi bien que rabaisser et rétrécir la science ? — 2° Ecarter ces questions, n'est-ce pas en un sens les résoudre, adopter un système fort ancien et très-connu, le matérialisme ou le scepticisme ? — 3° Ces grands objets sont-ils, comme on le dit, tout à fait inaccessibles à l'intelligence humaine ? En admettant qu'il en soit ainsi, toujours est-il que l'esprit humain les conçoit, et, s'il s'en inquiète, c'est qu'il en a une certaine idée. Or, vraie ou fausse, cette idée occupe une assez grande place dans l'histoire du monde et de la pensée pour qu'elle mérite d'être approfondie et discutée. Mais alors c'est faire de la métaphysique. — 4° Est-il vrai que ces questions soient oiseuses et même d'un ordre purement spéculatif, qu'elles n'intéressent en rien la pratique ? N'influent-elles en rien sur la marche des affaires humaines ? La conduite de l'homme y est-elle indifférente ?

Tous ces points auraient besoin d'être approfondis et sévèrement discutés. Cette discussion ne pouvant trouver ici sa place, nous suivrons une voie plus courte et plus directe. Deux choses suffisent en effet pour résoudre la question proposée : 1° se faire une notion précise de la métaphysique; 2° lui appliquer le *critérium* dont nous nous sommes déjà servi à l'égard de la philosophie en général : la définition de la science.

La métaphysique, avons-nous dit, est la science des principes. Or, quels sont ces *principes* et ces *causes* que cherche à connaître cette science et qui font son objet spécial ?

Il y a ici deux choses à considérer : 1° les principes ou les causes qui agissent hors de nous dans l'univers, ce qui fait le fond des êtres, leur *substance*, les *agents* ou les *forces* de la nature, ainsi que la *cause unique* que notre raison conçoit comme la source des existences, qui imprime au monde son unité ; 2° les idées et les *conceptions premières* de notre esprit, d'où nous tirons tous nos raisonnements ou qui servent à les établir. Car on les nomme aussi des principes, et, sous le nom de définitions et d'axiomes, ils appa-

raissent dans toutes les sciences. Plusieurs de celles-ci, comme les mathématiques, ont en eux leur base et leur fondement. Ceux-là sont les principes de l'existence, *principia essendi*; ceux-ci, les principes de la connaissance, *principia cognoscendi*, comme disait la scolastique.

Or, en supposant que les causes ou les principes des choses nous échappent, qu'une invincible barrière empêche la raison humaine d'arriver jusqu'à eux, et cela parce que sa loi même s'y oppose, il en résultera en effet que sur ce point et par ce côté *transcendant*, comme s'expriment les adeptes de cette science, la curiosité humaine ne sera jamais satisfaite. Mais, cela même accordé, restent encore les autres principes. Ceux-ci sont en nous, ce sont les idées mêmes et les conceptions premières de notre esprit. Ils ont bien sans doute leur importance; car, outre qu'ils se retrouvent à la base de toute science, plusieurs sont la règle de notre conduite et les motifs dirigeants des actions humaines. Or, ces principes, qui font partie de la constitution de l'esprit humain, lui sera-t-il interdit de les connaître et de les examiner ? Non sans doute, cette opinion serait à son tour téméraire et invraisemblable. Il est possible d'en faire l'analyse, de reconnaître leurs caractères et aussi d'en faire la critique ou de les apprécier. Dira-t-on que cette tâche n'est pas dévolue à la raison, ou que le caractère scientifique lui fera toujours défaut ? Cela est encore une assertion gratuite. Qui ne voit, en outre, que c'est frapper d'un discrédit irrémédiable toutes les sciences même les plus positives, qui s'appuient sur ces idées et sur ces principes ? C'est ouvrir la porte au scepticisme sans jamais pouvoir la lui fermer. Mais non, il est évident que par une étude patiente et approfondie on peut et on doit arriver à se faire de ces principes une idée claire et certaine, que l'on pourra aussi en les rapprochant et les comparant saisir leurs rapports, leur ordre et leur enchaînement, en un mot faire sur eux ce qu'on fait dans toute autre science quand les objets sont réels et qu'on les étudie avec la méthode convenable. Que cette tâche soit difficile, cela est hors de doute; mais elle n'en est que plus scientifique, plus digne des efforts

d'un esprit patient et sévère, s'il en est capable. Il y a plus, bien remplie, elle doit profiter aux autres sciences, servir à une meilleure direction de l'esprit humain, dont elle fera mieux connaître les forces et les limites.

La métaphysique ainsi conçue est une science, à moins qu'on ne veuille disputer sur les mots, ce qui nous laisse indifférent, à moins aussi qu'on ne dise que chaque science exécute elle-même ce travail pour son compte, ce qui est faux et en tout cas exigerait un travail général d'analyse et de critique comme de synthèse, qui a de tout temps été attribué aux philosophes. Ce travail, en effet, à qui serait-il dévolu, sinon à la science générale, seule gardienne de l'unité vis-à-vis de l'objet multiple et divisé des autres sciences ?

Quoi qu'on fasse donc, cette science conserve sa nature et son rôle distinct. Quand même elle ferait partie de cette autre science qui s'appelle la *science de l'esprit humain* et qui appartient bien à la philosophie, on ne pourrait lui contester ni son objet, ni sa fonction, ni son caractère scientifique comme analyse et théorie des principes de la connaissance humaine. Je le répète, les *conceptions premières* de l'entendement, les *vérités* et les *axiomes* qui se rencontrent à la base de toutes les sciences, sont bien quelque chose, sans doute; ils offrent un caractère très-réel et très-positif. Peut-on en déterminer sûrement les caractères, en étudier l'*origine* et la *formation* dans l'intelligence ? Les sceptiques eux-mêmes n'oseraient le nier, quoiqu'ils en nient la légitimité. Peut-on en faire la *critique*, reconnaître leur *autorité*, leur *portée*, leurs *limites* et former de leur ensemble un *système?* C'est ce qu'il est impossible de méconnaître, si on ne veut être taxé d'esprit superficiel (1). Jusque-là donc la métaphysique elle-même est une science.

Est-il possible d'aller au delà, de franchir l'abîme qui sépare l'esprit humain des hauts objets que, dans son ambition, dit-on, toujours malheureuse, mais sans cesse renais-

(1) On connaît cette plaisanterie de Voltaire : « Quand un homme parle à un autre qui ne le comprend pas et que celui qui parle ne comprend plus, c'est de la métaphysique. » Mais Voltaire, disciple de Locke, que fait-il quand il expose la doctrine de l'*Essai sur l'entendement humain*, sinon de la métaphysique ?

sante, il s'est efforcé de connaître et de s'expliquer : les *forces de la nature*, la *substance* des êtres, les *causes* d'un ordre supérieur qui agissent dans le monde moral, l'*âme* humaine qui est la principale de ces causes, *Dieu* enfin, la cause suprême et du monde physique et du monde moral? Après avoir agité vainement ces problèmes dans son enfance et sa jeunesse, l'homme doit-il se les interdire dans son âge mûr? Sans vouloir nous livrer à un pareil examen, nous n'aurions qu'à reproduire les réflexions que nous avons faites plus haut. Mais nous n'en avons pas besoin pour résoudre la question qui nous occupe, celle de savoir si la métaphysique est une science.

Nous croyons avoir démontré que, quand même ce que disent les esprits positifs de la portion transcendante de la métaphysique serait vrai, il y aurait toujours une partie certaine et positive, celle qui lui est d'abord assignée; l'*analyse*, la *discussion* et la *coordination* des principes de la connaissance humaine ou des *notions* et des *vérités premières*. Qu'on dise que cette science est enfermée dans d'étroites limites, cela ne fait rien à sa nature de science. Qu'on la baptise d'un nom nouveau et qu'à ses divisions, comme l'a fait Kant, on donne les titres d'*Analytique*, de *Dialectique*, d'*Architectonique*, etc., cela ne concerne que son vocabulaire, ou sa forme, et ne touche en rien à son essence. Elle n'en sera pas moins une science où l'importance des questions peut en compenser le nombre. Quand on dit aussi qu'elle ne saurait avancer, qu'elle tourne sans cesse dans le même cercle et sur elle-même, en est-on bien sûr? En tout cas, on oublie qu'une science peut avancer ou progresser de deux manières, en étendue et en profondeur. Pour ce qui est, en effet, des progrès de cette science, il est clair qu'ils ne peuvent se concevoir de la même façon que ceux des autres sciences. Ce n'est pas seulement en élevant un édifice dont toutes les assises soient successives qu'elle avance, mais c'est surtout en creusant les bases à une plus grande profondeur, en pratiquant une meilleure méthode, en mettant plus de rigueur et d'exactitude dans ses analyses, plus de vérité dans sa critique, de circonspection dans sa

synthèse, en donnant plus d'ampleur et de solidité à toutes ses recherches; c'est, enfin, en expliquant mieux avec ces principes les problèmes anciens et nouveaux, jusque-là non entrevus ou moins bien résolus. Il est clair aussi que, dans cette science, on doit toujours discuter sur les principes, puisque ce sont les principes qui forment son objet. Or, pour constater tous ces progrès, le premier venu n'est pas compétent. Il faut être très-versé dans ces matières et initié à ces hautes discussions, si on ne veut décider à la légère : *est paucis contenta judicibus* (Cic.) Le nombre des savants dans cette science ne fait rien à sa nature. Elle n'en est pas moins une sciencе, la science des sciences, car son objet est ce qu'il y a de plus scientifique, comme le dit Aristote (1).

Nous ne pouvons du reste examiner ici tout ce qui a été dit contre cette sciеnce par ses adversaires ni peser leurs arguments. Mais ce qui précède suffit pour amener tout esprit sérieux et non prévenu à reconnaître que, si elle est plus ardue que les autres, si elle offre plus d'obscurités et par conséquent peut donner plus de prise à l'erreur, c'est à tort qu'on lui contesterait le titre de science et qu'on refuserait de lui accorder une place parmi les produits les plus légitimes comme les plus nécessaires et les plus élevés de la pensée humaine.

(1) On a dit qu'elle était une partie de la *logique*. C'est une erreur. La logique, qui analyse les formes de la pensée et du raisonnement, ressort elle-même des principes de la métaphysique. Si elle s'aide des *catégories*, c'est qu'elle les présuppose. Pour confondre la métaphysique avec la logique, il faut, à l'exemple de Hégel, partir de l'identité de la *pensée* et de l'*être*, faire de la logique la science universelle, de ses lois les lois de l'être absolu et de l'univers. — Une opinion plus superficielle consiste à dire que la métaphysique, isolée de l'*histoire*, est une science stérile, réduite à des formules abstraites ou à des entités. Soumise à la critique, cette opinion rentre dans le scepticisme. Chercher la métaphysique dans l'histoire est une entreprise vaine, car alors il n'y a plus rien d'absolu. L'histoire, c'est le *devenir*, le fait qui s'écoule. Tout devient ainsi relatif. Elle-même l'histoire ne peut être jugée qu'autant qu'on possède un *critérium*. Où le prendra-t-on ? Dans l'histoire ? qui ne voit le cercle vicieux ?

QUESTION III

La Philosophie est-elle une science ou un art?

DISSERTATION

Il est des esprits distingués qui seraient disposés à voir dans la métaphysique et dans la philosophie en général plutôt un art qu'une science. Ils diraient volontiers avec Platon : « Elle est le premier des arts. » (*Phédon.*) (1) Souvent, en effet, la philosophie, surtout chez les auteurs de l'antiquité, est classée parmi les arts : *liberales artes* (2). Les scolastiques suivirent cet exemple. Tant qu'on n'attachait pas aux mots *science* et *art* une signification précise, il y avait à cela peu d'inconvénient. Mais aujourd'hui qu'il s'agit d'une opinion systématique, on ne peut trop s'élever contre une pareille confusion, qui n'est propre qu'à discréditer la philosophie aux yeux des savants. Voyons comment cette opinion se formule, et par quelles raisons elle cherche à se soutenir.

« Toutes les sciences ont un élément obscur, qu'elles doivent, ne pouvant le résoudre, abandonner à la philosophie. Cet élément n'appartient pas à la science proprement dite. Et cependant en lui seul consiste le principe de son existence. De sorte qu'en définitive toutes les sciences puisent leur principe de vie dans la philosophie, comme quand il s'agit de la définition de la force physique... des équivalents chimiques ou de l'infini, en mathématiques. Et même les lois merveilleuses dont les sciences sont aujourd'hui si fières étaient, avant leurs découvertes, des principes inconnus et, comme tels, objets de la spéculation philosophique. Si maintenant qu'elles ont été découvertes, elles ont passé du domaine de la philosophie dans celui de la science, la philosophie n'est pas moins leur première créatrice.... La science est la vérité trouvée; la spéculation est la recherche

(1) Philosophia omnium mater artium. (Cic., *Tusc.*, I, 26.)
(2) Est illa Platonis vera vox omnem doctrinam harum ingenuarum et humanarum artium uno quodam societatis vinculo contineri. (Cic., *de Orat*, III, 6.)

de la vérité.... Et quelle vérité cherche sa philosophie ? Non la vérité *relative*, que donne la science, mais la vérité *absolue*, la vérité *idéale*, vers laquelle tend aussi l'artiste. Comme dans l'art, les principes changent aussi en philosophie ; les principes, les méthodes, les résultats changent d'après le caractère individuel, les états sociaux et le goût des époques ; comme dans l'art, nous rencontrons des écoles, des manières, des maîtres et des disciples, des époques d'éclat et de décadence. Comme le peintre emploie la lumière et les ombres, le musicien les accords, le poète les sentiments et les rhythmes, de même le philosophe se sert des axiomes, des idées simples, des principes absolus comme moyens, pour l'expression de la vérité. L'artiste et le philosophe tendent vers la vérité idéale sous le nom de beauté physique et morale par l'harmonie des lignes, des accords et des idées. Le but est toujours le même, seulement la direction et les moyens sont différents... Déjà Platon croyait que philosopher était l'affaire du génie, de l'inspiration, de l'enthousiasme.... On doit être né penseur comme on doit être né peintre ou poète, et il existe peut-être un sens pour la spéculation, comme il est un sens pour les formes et pour l'harmonie. La philosophie est tout à fait un art, et, malgré sa forme aride, un art plein d'un attrait irrésistible. Représenter Dieu, l'univers, l'humanité dans ses idées et ses sentiments, chercher partout la plus haute sagesse, la plus grande puissance, la plus sublime beauté, en faire disparaître les fictions chimériques, c'est un bonheur tel que n'en connaît aucun artiste ni aucun poète (1). »

Nous n'essayerons pas de relever tout ce qu'il y a de contradictoire dans ces assertions, de vague et de superficiel dans ces comparaisons. — 1° Si les sciences ont leurs principes dans la métaphysique, comment ces principes sont-ils de pures hypothèses ? — 2° Comment cessent-ils de lui appartenir, parce que leur vérité a été reconnue ? — 3° Si la science est la vérité trouvée, pour la chercher n'est-il besoin d'aucune vérité certaine ni de règles sûres ? — 4° Comment

(1) F. Brentano, 1868 ; Cf. M. Renan ; Challemel-Lacour, Pr. à la trad. de Ritter ; Ribot, *Psychol. anglaise*, Introd., 1870.

la science est-elle la science, si elle n'a pour objet que des vérités relatives? — 5° Enfin, quelle est cette vérité absolue ou idéale que poursuivent le philosophe et l'artiste? Comment est-elle absolue, si elle n'a rien de positif? — Au lieu d'insister sur ces contradictions, nous aimons mieux rappeler les caractères opposés, qui séparent la philosophie et l'art, et qui en font des formes essentiellement différentes de la pensée humaine.

1° La philosophie, comme l'art, poursuit un idéal; mais c'est un idéal abstrait, l'*idéal* du vrai, non du *beau*, et cette différence est capitale. — 2° Pur de toute forme sensible, cet idéal s'adresse à la raison, non à l'imagination. — 3° L'art vit de symboles, la science s'énonce en formules. N'y voir qu'une différence de moyens, et même une similitude, c'est avoir de l'art et de la science l'idée la plus superficielle et la plus fausse. — 4° La philosophie est fille de la *réflexion*, l'art doit son origine à l'inspiration. On dit : c'est par une sorte d'intuition analogue à l'inspiration artistique que le métaphysicien conçoit l'idée mère de son système. — Soit, mais entre l'inspiration toute spontanée de l'artiste et celle qui ne vient qu'à la suite d'une réflexion patiente et méditative, qui a sa source féconde dans les découvertes positives de la science, n'y a-t-il qu'une nuance délicate? Quant à créer un poème et à construire un système, c'est pousser un peu loin l'amour du parallèle que d'y voir l'œuvre d'une commune synthèse. D'autres procédés, d'autres facultés y sont en jeu. Une œuvre de dialectique ou de raisonnement ne ressemble guère à une œuvre d'imagination. Le roman de la raison, puisque c'est ainsi qu'on l'appelle, est un roman à part. S'il a besoin de lecteurs choisis, c'est qu'il a des caractères tout à fait à lui qui le font goûter d'un petit nombre. Pour comparer la *Logique* de Hégel à l'*Enfer* de Dante, ou la *Métaphysique* d'Aristote à l'*Iliade* d'Homère, il faut être soi-même un peu poète, ou user au moins de licence poétique. Classer le *Faust* de Goëthe et la *Raison pure* de Kant dans la même catégorie des œuvres de l'esprit humain, c'est, selon nous, s'écarter un peu trop des règles de la science positive que l'on préco-

nise. On aura beau faire, il sera toujours difficile de ranger Socrate et Platon, Aristote et Descartes, Leibnitz ou Condillac parmi les poètes ou les artistes, et d'en faire des virtuoses. « Au sommet de la pensée, Homère et Newton se rencontrent, » a dit une femme célèbre (M^me^ de Staël, *l'Allem.*), mais leur siége est différent.

Empreinte d'une sorte de sentimentalisme mystique, l'opinion que nous combattons est du reste peu propre à faire fortune en ce siècle positif (1). Elle n'est bonne, je l'ai dit, qu'à achever de déconsidérer la philosophie aux yeux des savants. L'hypothèse n'a été que trop le procédé favori de la métaphysique. Ce n'est pas en la réhabilitant sous cette forme, ni en essayant de ramener la philosophie à son berceau qu'on peut rendre à celle-ci le prestige et l'autorité qu'elle a perdus. C'est, au contraire, en entrant dans la voie nouvelle que suivent aujourd'hui toutes les sciences et en se conformant aux progrès de la pensée. D'autre part, quand on dit que la métaphysique doit, de plus en plus, faire alliance avec les sciences positives et s'enrichir de leurs résultats, on énonce une incontestable vérité. Il est à souhaiter que cette union soit de plus en plus étroite et féconde.

QUESTION IV

Des sciences philosophiques. — Leur objet. — Sont-elles des sciences véritables?

DISSERTATION

Le nom de philosophie s'emploie souvent pour désigner un ordre particulier de sciences appelées pour cette raison *philosophiques*, plus communément sciences *morales* ou *métaphysiques*. Leur ensemble est considéré comme formant le domaine propre de la philosophie. Les principales sont : la *Psychologie*, la *Logique*, la *Morale*, le *Droit na-*

(1) Cette idée d'origine allemande (V. Schelling, Jacobi, Novalis) se conçoit dans une école à la fois idéaliste et mystique, dans le système de l'*identité* (Schelling), mais quand c'est le positivisme qui l'adopte et veut la rajeunir, *risum teneatis, amici.*

turel, l'*Esthétique*, la *Grammaire générale* et la *Philosophie du langage*, la *Théodicée* et la *Philosophie de l'histoire* à laquelle se joint l'*Histoire de la Philosophie*.

Ces sciences, que l'on oppose aux sciences mathématiques et physiques, sont-elles de véritables sciences? Reconnaissons d'abord leur objet. Cet objet, ce sont les faits et les vérités de l'ordre moral. La psychologie étudie l'esprit humain et ses facultés. La logique constate leur légitimité et apprend à les diriger. La morale assigne des lois à la volonté. Le droit naturel détermine les lois ou obligations qui doivent régir les hommes vivant en société. La grammaire générale analyse les éléments et les règles abstraites du langage dont la philologie comparée étudie les formes et les modes dans les divers idiomes. L'esthétique s'occupe de la nature du beau et des principes de l'art. Les problèmes relatifs à la nature de Dieu et à ses attributs sont l'objet de la théodicée. L'histoire philosophique s'attache à découvrir les lois qui gouvernent la marche des sociétés. La philosophie de l'histoire, embrassant l'humanité dans son ensemble, la suit dans son développement à travers les siècles. Quant à l'histoire de la philosophie, qui est une de ses branches, elle fait connaître et apprécie les divers systèmes, qui sont des solutions données par la raison aux problèmes philosophiques.

Sont-ce là des sciences véritables? Sans doute, on ne peut nier tout à fait leur existence et même leur légitimité. Mais il est assez de mode, surtout parmi les savants, de les déprécier ou au moins de leur refuser le caractère scientifique. Quelles sont leurs raisons? Eux-mêmes auraient quelque peine à les préciser. En général, tout se borne à des accusations un peu banales que l'on répète sans trop en apercevoir la portée et dont on répudie hautement les conséquences, dès qu'elles viennent à se formuler. Car toutes aboutissent au matérialisme ou au scepticisme moral, qu'on serait bien fâché d'admettre et surtout de professer. D'autres y voient plus clair et ils essayent de prouver davantage. Mais leur langage est encore équivoque, plein de restrictions et de contradictions. Ce qui est clair, c'est qu'ils ne veulent pas de la certitude ni de l'exactitude scientifique

pour ces sciences ; ils leur accordent tout au plus la probabilité. Dans leur zèle à soutenir les prérogatives des sciences ou de la science qu'ils cultivent, ils emploient un moyen fort simple et accommodé au but. Il consiste à forger d'abord un *critérium* pris dans les conditions spéciales de la science ou des sciences qu'ils veulent donner pour modèles aux autres sciences, puis à l'appliquer ensuite aux sciences d'un ordre différent qui, enfermées dans ces étroites limites et forcées de se conformer à ce type unique, ne peuvent s'en tirer ni répondre à toutes ces conditions. Le procédé est ingénieux, mais aussi trop naïf. Ils font entrer tant d'ingrédients arbitraires et superflus dans leur définition de la science, qu'il est impossible de n'y pas voir le parti pris d'avance d'exclure par tous les moyens les sciences morales du catalogue scientifique, pour n'y conserver que les sciences mathématiques et physiques.

Avec ce bon vouloir et une opinion aussi peu désintéressée, il n'y a pas trop moyen de discuter, il suffit de signaler l'artifice. Ce n'est pas la première fois qu'un logicien fait entrer dans sa définition ce qu'il veut ensuite démontrer. Cela s'appelle en logique une pétition de principe.

Nous suivrons une méthode plus équitable et plus sûre. Elle consiste à faire usage du *critérium* admis plus haut et qui est le seul que le bon sens et la raison même la plus exigeante accordent.

Une science, avons-nous dit, est un ensemble de connaissances certaines et raisonnées soumises à un enchaînement régulier et suivi, où les faits sont rattachés à leurs principes et où des principes on voit découler rigoureusement d'autres faits ou des conséquences. Voilà ce qu'on nomme en général une science, et cette notion nous suffit. Les sciences morales y satisfont-elles dans la mesure où la science humaine est capable d'y satisfaire?

Voilà toute la question. Là se borne toute leur ambition.

Fût-il vrai qu'elles les remplissent moins bien que les autres sciences, ce ne serait toujours qu'une différence de degré, non de nature, et qui n'atteindrait pas, comme on dit, l'essence. Elles auraient encore assez de quoi se relever par leur dignité et l'importance de leur objet ; placées à un

degré inférieur sous le rapport de l'exactitude et de la certitude, elles n'en mériteraient pas moins à d'autres égards d'être au premier rang dans l'ordre des connaissances humaines.

Examinons donc ce qu'on doit en penser raisonnablement.

Ne pouvant faire cet examen en particulier ni en détail pour chacune des sciences morales, il suffira d'appeler l'attention sur les points suivants :

Existe-t-il des faits et des vérités autres que les faits et les vérités de l'ordre mathématique et physique? Oui, sans doute : le bon sens le dit, et il faudrait être insensé pour le méconnaître. La *pensée*, les *opérations* de l'esprit et ses *facultés*, les lois du *raisonnement* et du *langage*, celles de la *volonté humaine*, les *devoirs* et les *droits* qui en dérivent, les relations humaines dans la vie privée, la *famille*, la *société civile*, l'*Etat*, l'*humanité* en général, la marche des sociétés, les formes qu'a revêtues et revêt tous les jours cette société, les œuvres de la pensée humaine, les *croyances morales* et *religieuses*, les monuments de *l'art et de la littérature*, ce sont bien là sans doute des objets réels tout à fait dignes de fixer l'attention de l'esprit et de provoquer ses méditations.

Que, pour étudier ces faits et ces vérités, il faille employer telle ou telle méthode, ce n'est pas ce dont il s'agit. Toute la question est de savoir s'ils existent, si on peut les connaître avec clarté et certitude, si on peut les soumettre aux procédés ordinaires auxquels la science humaine doit son existence et ses progrès. Peut-on les observer, les analyser, les comparer, les classer, en reconnaître les lois, formuler ces lois en principes, de ces principes tirer d'autres lois et en faire des applications aux questions qu'aborde le raisonnement? De toutes ces vérités éparses, peut-on former un tout homogène et régulier, un enchaînement suivi ou un corps organisé de doctrine? Toute la question est là. Si on répond affirmativement, elle est par là même jugée. Les objections ne prouveront rien, sinon les difficultés particulières de ces sciences, ou leur imperfection relative vis-à-vis des autres sciences, mais rien contre leur possibilité et leur légitimité.

Or, que l'on prenne parmi ces sciences celle que l'on voudra, la *psychologie*, la *logique*, la *morale*, le *droit naturel*, etc., on verra que, vieille ou récente, quels que soient ses progrès accomplis ou à faire, inaperçus ou visibles, son objet est bien réel et que, sur cet objet, toutes les conditions précédentes pour le bien connaître ont été, sont ou peuvent être remplies. Comme dans les autres sciences, on se convaincra qu'il y a là des faits à constater et des lois qui les régissent, que ces faits et ces lois peuvent être connus, et qu'ainsi doivent s'établir des principes certains; que, ceux-ci établis, on en peut tirer à coup sûr des conséquences légitimes et rigoureuses; qu'enfin un lien unit toutes ces vérités qu'un esprit sagace et pénétrant peut découvrir et rendre évident, dont il fera ainsi ressortir l'enchaînement et l'ensemble. Soutenir le contraire, c'est tomber dans le paradoxe; c'est aussi afficher sur ces objets le scepticisme sans oser peut-être en convenir, mais sans pouvoir échapper aux plus palpables contradictions que relève la logique : ce qui fait peu d'honneur à un savant qui alors révèle un esprit peu habitué à raisonner sur ces matières.

Il y a donc d'autres sciences que les sciences mathématiques et physiques. Leur progrès est moins rapide, plus difficile à constater, mais non moins réel pour qui sait le bien étudier et voir clair dans leur histoire. Pour cela il faut suivre cette histoire que le vulgaire ne connaît pas et que, pas plus que lui, les gens d'esprit ne connaissent. Cette ignorance leur permet de déclamer ici à leur aise; elle explique aussi la généralité du préjugé que nous combattons. Mais l'opinion n'en est pas moins fausse et ne résiste pas à un examen sérieux.

Que l'on donne à ces sciences une autre dénomination que celle qu'elles ont eue jusqu'ici, qu'on en fasse, sous le nom de *biologie* ou de *sociologie*, une suite et une annexe des sciences physiques et naturelles, en leur appliquant les mêmes procédés qu'à ces sciences, cela ne fait rien à la question; c'est une affaire de vocabulaire et de méthode qui n'a rien à voir ici. Seulement, le système qui croit innover ainsi pourrait bien avoir moins fait qu'il ne pense ou ne dit. Car, en changeant les mots, on n'a rien changé aux

choses. Celles-ci sont et restent ce qu'elles étaient. Les sciences philosophiques ou morales ne sont ni plus ni moins des sciences qu'auparavant. La nouvelle méthode et le nouveau système ont seulement à se justifier, à prouver qu'on s'est trompé jusqu'ici en s'y prenant comme on a fait, que la voie qu'ils adoptent est la meilleure et la plus sûre. Mais qu'une science réforme sa méthode ou qu'une méthode soit abandonnée pour une autre, cela s'est vu et se voit dans l'histoire de toutes les sciences. Nous n'avons pas à nous occuper de ces questions. Nous n'avons voulu que combattre le préjugé qui refuse à la philosophie et aux sciences philosophiques le titre et le caractère de sciences véritables.

Que reste-t-il donc de cette proposition générale : *La philosophie n'est pas une science.* 1° Elle est fausse appliquée aux *sciences morales* ou philosophiques et, de plus, la proposition équivaut au scepticisme au moins en fait de vérités morales. — 2° Elle se soutient mieux si c'est de la *métaphysique* qu'on parle, mais c'est seulement tant qu'on reste dans le vague; car, dès qu'on précise et qu'on entend les principes des sciences ou les conceptions premières de l'esprit humain, on est forcé de se rétracter, sous peine d'être, non plus à moitié, mais absolument sceptique, et d'ébranler toutes les sciences par leur base, sous peine aussi de laisser percer son ignorance sur les conditions de cette science particulière et sur son histoire. — 3° S'il n'est plus question que des systèmes qu'édifie sans cesse la *philosophie* et qu'elle est forcée de recommencer à chaque progrès nouveau de la science et de l'esprit humain, l'assertion est vraie, mais elle n'est qu'une tautologie. Cela revient à dire que la science universelle ne peut être pour l'homme qu'une science toujours incomplète et imparfaite, que l'*infini* n'est pas le *fini* et ne l'égalera jamais. Ce qui est vrai, mais peu original et ne nous apprend rien. C'est ce que les philosophes eux-mêmes disent et répètent depuis Pythagore. Socrate même allait plus loin. « Ce que je sais, disait-il, c'est que je ne sais rien. » Mais voulait-il dire par là que la science des choses *humaines et divines* dont il a tracé la méthode n'est pas une science? que les autres sciences,

comme la logique, la morale, le droit naturel, qu'il a fondées, et qui s'appuient toutes sur la connaissance de l'homme, ne sont pas des sciences? Cela eût été singulier dans sa bouche, lui qui appelait même les vertus des sciences. Mais n'a-t-on pas voulu le ranger lui aussi parmi les sceptiques?

Il ne s'agit donc que de s'entendre et, pour cela, de bien préciser le sens des mots, ce qui permet de voir clair dans les idées que ces mots désignent. Cela fait, on risque moins d'abuser les autres et de se tromper soi-même. On se met à l'abri des préjugés, on se sépare de l'opinion commune, et même de celle des savants, quand celle-ci est fausse et peut n'être elle-même qu'un préjugé. Ainsi avons-nous fait pour le préjugé qui refuse à la philosophie le nom de science.

En général, ceux qui prétendent que la philosophie n'es pas une science se font de la science une idée fausse et en donnent une définition arbitraire. L'idée qu'ils se font de la philosophie est encore plus superficielle et n'est pas moins erronée. Ils font, sans le savoir, cause commune avec le scepticisme, car ils nient la science elle-même en lui enlevant ses principes; ils nient la science dans son ensemble, c'est-à-dire la vraie science; ils nient les sciences morales et par là inclinent au matérialisme. La vraie science sera toujours la science du tout; la science des principes est la science par excellence et, quant aux sciences morales, si tout n'y est pas certain, si même elles laissent beaucoup à désirer, elles n'en occupent pas moins le premier rang parmi les sciences particulières et positives (1).

(1) Parmi les savants, il en est (M. Cl. Bernard, M. Cournot) qui reconnaissent dans la philosophie un exercice noble de la pensée, tout à fait conforme à ses lois, et qu'il faut bien se garder de lui interdire. Empêcher l'esprit humain de se livrer à ces hautes spéculations, comme d'agiter cet ordre de questions relatives à sa nature, serait le rabaisser et le mutiler. La science elle-même en souffrirait. Mais si la philosophie est un travail nécessaire aux sciences, ils ne veulent pas qu'elle-même en soit une. Qu'est-elle donc?

Elle est une œuvre à part de la raison et elle doit se contenter de la *probabilité* (Cournot). — La philosophie refuse ce faible présent que bientôt lui disputerait la logique. Elle n'est pas si naïve qu'elle ne sache à quoi s'en tenir sur ce vieux système du *probabilisme* qu'on veut rajeunir. Elle sait, de science certaine, que là où il n'y a que probabilité, il n'y a pas non plus certitude. L'une ne va pas sans l'autre, puisque l'une est la mesure de l'autre. Il en est ainsi en philosophie comme partout et en tout. Qu'on choisisse donc, car le *juste milieu* qu'on propose est équivoque et l'on ne peut s'y tenir en équilibre.

QUESTION V

De l'esprit philosophique; en quoi il consiste; décrire ses qualités et montrer ses avantages.

DISSERTATION

L'esprit d'une chose n'est pas cette chose, mais ce qui en rend capable. Il est par rapport à elle comme la cause est à son effet, le pouvoir à l'acte qu'il produit, la faculté à l'œuvre qui la suppose. De même donc qu'il y a un esprit poétique qui n'est pas la poésie, mais qui fait le vrai poète; un esprit scientifique distinct du savoir positif, mais qui vaut mieux, parce qu'il fait découvrir les vérités de la science; un esprit religieux, artistique, etc., qui n'est ni la religion ni l'art, il y a aussi un esprit philosophique différent de la philosophie. Celle-ci lui doit son existence et ses progrès; il vit dans toutes ses productions. Celui qui en est doué n'est pas tenu d'avoir un système ni d'appartenir à une école; mais, dans toutes les démarches de sa pensée comme dans tous les actes de sa conduite, on reconnaît les qualités qui font le véritable philosophe ou le rendent capable de le devenir. Or, cet esprit, quel est-il ? Quelles sont ces qualités? Il est bon de les énumérer et de faire voir le lien qui les unit. Si, bien employé et dirigé, cet esprit rend de grands services à la science et offre de sérieux avantages dans la vie pratique, il a aussi ses abus contre lesquels il est bon de se mettre en garde. Par quels moyens parvient-on à le développer? Comment peut-il se pervertir ou se corrompre? Ce sont autant de points que nous ne pouvons traiter à la fois. Nous nous attacherons ici aux deux premiers, comme les plus importants, et conduisant aux deux autres.

I. Pour savoir en quoi consiste l'esprit philosophique, il suffit de se rappeler ce qu'est la philosophie. Or, dans l'acception la plus rigoureuse, elle est la science même, dans son unité et dans ses principes. Quoiqu'elle doive embrasser la totalité des êtres et leurs rapports, les problèmes relatifs à l'homme et à sa destinée occupent la première place dans ses recherches et offrent pour elle le plus d'intérêt.

L'esprit philosophique sera donc celui chez lequel se remarquent avant tout cette disposition et cette capacité qui rendent propres à saisir les choses d'ensemble, à remonter aux causes et aux principes, à diriger son attention sur l'enchaînement des causes et des effets. En contraste avec cet esprit, apparaît l'esprit de spécialité exclusive, amoureux des détails, exact et positif, mais le plus souvent incapable de s'élever aux grandes conceptions et aux vues d'ensemble, vivant au milieu des vérités et des faits particuliers, qu'il ne sait ni généraliser ni coordonner. Ce sont là deux esprits très-différents et même opposés. Ils ont leurs avantages et leurs défauts qu'il leur est difficile d'éviter. L'un fait l'érudit, le savant; l'autre fait le philosophe. Ils ne s'excluent pas, mais il est rare de les voir réunis. L'un ordinairement est timide et exclusif, ennemi de la théorie et de la spéculation vers laquelle se sent attiré le philosophe. N'oublions pas aussi qu'un des traits les plus marqués de cet esprit, c'est de chercher, sans doute, en tout et partout la vérité et de s'y intéresser, mais d'affectionner particulièrement la vérité morale, de faire servir ses recherches et ses découvertes sur le monde lui-même à la solution des problèmes relatifs à la nature et à la destinée de l'homme. Alors même qu'il s'occupe des lois de l'univers et des êtres qu'il renferme, on voit que cette pensée lui est présente (1).

II. Les qualités de l'esprit philosophique sont déjà comprises dans cette définition, ou peuvent facilement s'en déduire. Elles tiennent à la fois à l'intelligence et au caractère. Ainsi, à l'étendue, à la profondeur et à l'élévation de la pensée, doivent se joindre l'indépendance du jugement ou la liberté d'examen en opposition à une soumission

(1) Un écrivain moderne, qui a pris l'esprit philosophique pour sujet de son li re, le décrit en ces termes :

« Je le définis un esprit de liberté, de recherche et de lumière, qui veut tout voir et ne rien supposer ; qui se produit avec méthode, qui opère avec discernement, qui apprécie chaque chose par les principes propres à chaque chose, indépendamment de l'opinion et de la coutume ; qui ne s'arrête point aux effets, qui remonte aux causes ; qui, dans chaque matière, approfondit tous les rapports pour découvrir les résultats, combine et lie toutes les parties pour former un tout, enfin qui marque l'étendue et les limites des différentes connaissances humaines et qui seul peut les porter au plus haut degré de dignité et de perfection. » (Portalis, *de l'Usage et de l'Abus de l'esprit philosophique*, ch. 1.) Cf. le P. Guénard, *Disc. sur l'esprit philosophique.*

aveugle à l'autorité, à l'imitation servile ou à la routine, l'habitude de réfléchir avec ordre ou la méthode, la rigueur et la circonspection dans l'emploi des procédés de la pensée, la foi en la raison unie à une juste défiance de ses forces et à la conscience de ses limites, surtout l'amour pur et désintéressé de la vérité, l'horreur du mensonge, le dégagement des préjugés, la force de maîtriser ses passions, le mépris des intérêts vulgaires et des grossières jouissances auxquels le commun des hommes attache le bonheur dans la vie présente.

Ce sont là les qualités principales ; elles ont été si souvent développées par les grands écrivains qui ont traité de la philosophie en général et de sa mission, qu'il suffisait de les énumérer en renvoyant à leurs écrits (1).

Mais il en est une sur laquelle il convient d'insister; c'est le genre de *curiosité* qui distingue l'esprit philosophique et qui contraste avec la curiosité vulgaire. Celle-ci qui, comme dit Platon, est toute dans les yeux et les oreilles, se repaît du spectacle des choses sensibles ou du récit des accidents et des détails de la vie humaine. La curiosité philosophique est tout autre; elle s'attache non à ce qui est à la surface, mais à ce qui fait le fond des choses. Elle veut en pénétrer l'essence, comme elle cherche à en saisir les lois, les causes, les prinoipes. Ces principes eux-mêmes, elle les coordonne et les rapporte à un principe unique, et jamais elle ne se repose qu'elle n'ait atteint cette dernière limite, qui est l'unité suprême à la fois dans l'ordre de la pensée et dans l'ordre de la réalité.

L'unité en tout est le but vers lequel tend sans cesse la pensée philosophique. Le système en un mot, voilà l'œuvre du philosophe. Tous les grands philosophes ont un système. L'esprit philosophique, c'est l'esprit de système dans le bon sens du terme. On aurait tort de lui en faire un reproche. Il a ses écueils et ses dangers; mais il est inévitable. Le

(1) V. Platon, *Rép.*, V et VI, *Théétète*, *Gorgias*; Aristote, *Mét.*, I; Cicéron, *Tusc.*, II, IV, V; Sénèque, *Ep.* V, 89, 90, 91; Bacon, *de Augm. scient.*, I; Descartes, préf. des *Principes*.

Qui et quærendi desiderium et dubitandi patientiam, et meditandi voluptatem, et asserendi cunctationem, et resipiscendi facilitatem, et disponendi sollicitudinem tenerem, quique nec novitatem affectatem nec antiquitatem admirerer, et omnem imposturam odissem. (Bacon.)

monde lui-même n'est-il pas un vaste et beau système ? La science doit en être l'image. La synthèse doit venir après l'analyse : *unitas ante rem, unitas post rem*, c'est là sa devise.

III. Les avantages de l'esprit philosophique, quand on sait en bien user, sont incontestables. D'abord, l'excellence des qualités précédentes prises en soi ne peut être niée. Dans les sciences, quelle supériorité ne donne pas l'habitude de remonter aux principes, de saisir les rapports des objets et d'établir entre eux des points féconds de comparaison, en un mot de voir les choses de haut et d'ensemble ! N'est-ce pas un des traits les plus essentiels du génie et la condition des grandes découvertes ? Qui oserait soutenir qu'un tel esprit ne doit pas contribuer beaucoup aux progrès et à l'avancement des sciences ?

Son importance est plus contestée dans la vie pratique et dans le maniement des affaires humaines. Néanmoins, quand à l'expérience, que rien ne remplace, se joint cet esprit avec les qualités qui le distinguent, quel avantage ne donne-t-il pas à celui qui le possède sur celui qui n'a pour lui que son habileté souvent retenue par la routine ou gâtée par des préjugés aveugles ? Dans toutes les sphères élevées de l'activité humaine, n'est-il pas besoin de ce coup d'œil qui saisit un ensemble et domine les détails ? L'homme d'Etat, le jurisconsulte, l'orateur, l'historien, le médecin, le poète même et l'artiste ne peuvent s'en passer. Là où l'absence de cette qualité devient sensible dans les œuvres de l'esprit, la critique ne manque pas de la relever comme un défaut capital. Pour ce qui est du caractère, sans doute la dignité, l'énergie et la grandeur morales peuvent se rencontrer partout chez les âmes droites et fortes qu'animent et soutiennent des convictions sincères; mais on ne saurait méconnaître ce qu'à ces dons naturels ou acquis de la vertu la mieux exercée, ajoutent d'élévation, de constance, la réflexion et la méditation longtemps fixées sur les vrais principes qui doivent servir de base invariable à la conduite humaine. L'homme qui n'a pas raisonné ces principes est exposé à dévier de la route que lui-même s'est tracée sans le savoir et le vouloir, et toujours il est embarrassé dans les cas difficiles.

On dira que les esprits contemplatifs à leur tour, dès qu'ils abandonnent leurs méditations, jetés au milieu du tourbillon des affaires, ne savent pas se conduire.

Cela est vrai de quelques-uns, mais ne prouve rien. La sagesse n'en consiste pas moins à garder l'équilibre. Il est bon, on le reconnaît (Cic., *de Off.*, I, XXI), qu'il y ait de ces hommes d'un génie particulier, *excellenti ingenio præditi*, qui soient voués au culte exclusif de la science et de la vérité ? Que ceux-là, comme dit Platon (*Théétète*), ne connaissent ni le chemin de la place publique ni les lieux où siége le tribunal, que leur corps seul habite la ville, tandis que leur esprit contemple d'une région supérieure les choses d'ici-bas et le cours des affaires humaines, ce n'est ni un malheur réel pour eux ni un grand dommage pour la société qui profite de leurs méditations et de leurs découvertes ! Il en sera toujours ainsi du vrai savant et du vrai philosophe. Cicéron, qui paraît trop l'oublier (*ibid.* et ch. VI), est ici trop sévère. Lui-même, par sa vie, formait plus d'un exemple à la thèse contraire ? — Mais c'est s'écarter du sujet. Il s'agit de savoir si l'homme qui n'a pas de principes arrêtés et raisonnés peut être comparé à celui dont toute la conduite se règle sur des maximes qu'il s'est faites à lui-même et qui se sont identifiées avec son caractère. La réponse n'a pas besoin d'être formulée. (V. Platon, *Gorgias.*)

QUESTION VI

Des abus de l'esprit philosophique.

ESQUISSE

Mais à côté des avantages manifestes de cet esprit, on doit signaler les inconvénients qu'entraîne son abus. Ils se produisent déjà dès qu'il ne garde pas cette mesure qui est de son essence et qu'il s'écarte des règles que lui-même doit savoir se prescrire. Le premier est cette tendance contemplative à laquelle de grands génies se sont laissés aller et qui les a jetés souvent dans d'extravagantes rêveries. Une hardiesse téméraire les a portés aussi à agiter souvent des problèmes insolubles et placés au-dessus de l'intelligence

humaine. Ces deux défauts sont difficiles à éviter. Ils ne sont que trop habituels aux esprits d'élite et aux penseurs du premier ordre. Mais ils leur ont été trop souvent et trop durement reprochés, et d'ailleurs ils sont trop rares aujourd'hui pour qu'il soit besoin de les dénoncer de nouveau ou d'en chercher le remède. Peut-être serait-il plus à propos de se demander si un étroit positivisme vaut mieux qu'un idéalisme porté à l'excès. Mais entre les deux extrêmes, le véritable esprit philosophique sait tenir sa route vraie et sûre. A la fois prudent et hardi, sage et confiant sans témérité, il évite de descendre trop bas et de s'élever trop haut; mieux instruit par ses propres écarts, il combine dans une juste mesure les deux modes de la pensée et de l'activité, l'expérience avec la raison, la pratique avec la spéculation.

Pour les autres défauts, il importe encore moins de s'y arrêter, puisqu'ils dévoilent un esprit que le véritable sage ne connaît pas. Toutefois, on ne peut nier que plusieurs ne soient à redouter pour cet esprit même, non-seulement parce qu'il est aisé de dévier de la route, mais parce qu'ils tiennent de près à ses qualités les plus belles : inévitable mélange qui provient des imperfections de la nature humaine. L'entêtement et l'opiniâtreté à soutenir des doctrines que l'on croit vraies et à vouloir les faire prévaloir ne sont pas le propre des philosophes; on trouverait aussi chez d'autres ce dédain des opinions d'autrui, surtout des opinions reçues et des vérités de sens commun, qui sont à bon droit reprochées à plus d'un penseur illustre; mais on fait bien d'en avertir les plus sages. Seulement, que ceux qui le font si souvent n'oublient pas qu'eux-mêmes ont aussi à s'en défendre. Quant à un certain mépris ou dédain que l'on croit bienséant au philosophe, qui juge de haut les opinions comme il contemple avec sérénité les événements humains, nous n'avons ici rien à en dire, tant nous tenons pour certain que le sage est bienveillant et que l'*ironie* elle-même chez lui, comme chez Socrate, a son principe dans l'amour des hommes. Le contraire étant marqué d'un autre esprit, nous n'avons même pas à l'exclure. Nous laissons à signaler ce travers à l'historien de la sophistique.

Il vaut mieux appeler l'attention sur l'*esprit de système*,

que nous avons reconnu propre à la pensée philosophique, mais qui, dans son acception ordinaire, est un défaut. Son principal inconvénient est d'aveugler à tel point celui qui en est possédé, qu'il semble n'avoir plus le sens du réel, et que les plus palpables vérités perdent à ses yeux leur évidence. Cela s'est remarqué chez les plus grands génies, et ce mal qui atteint la partie haute de l'intelligence est inhérent à la faiblesse humaine.

On doit signaler aussi comme pouvant dériver de la même source le mépris des traditions et des croyances de l'humanité. Le motif peut en soi être respectable; car ce peut être le désir des réformes ou un zèle ardent pour les progrès de la science et de l'humanité. Mais on doit s'en défier. On ne peut nier que le besoin hâtif ou intempestif de réformer le monde et la société sans tenir compte du réel, ni des obstacles et des circonstances, n'ait fait éclore bien des utopies. Ces défauts, joints aux plus hautes qualités dont elles sont souvent l'excès, ont gâté et discrédité les œuvres des plus grands penseurs, et leur ont fait donner le nom de rêveurs. On aurait tort d'en rendre responsable la philosophie. Elle ne l'est pas plus que la religion ou l'esprit religieux des excès qu'on leur a reprochés. Le véritable esprit philosophique doit s'en garantir autant qu'il est donné à l'humaine faiblesse, dont ce sont là les effets ou les conséquences.

Il est d'autres défauts qui, loin d'être inhérents à l'esprit philosophique, marquent son contraire : l'orgueil, la vanité, le charlatanisme, etc. Quant à ceux-ci, on fait injure à la philosophie quand on les lui impute, car jamais ils ne se trouvent chez les vrais philosophes. Mais Socrate lui-même n'a-t-il pas été confondu avec les sophistes qu'il avait toute sa vie combattus et démasqués (1)?

QUESTION VII

Comment se développe ou se pervertit l'esprit philosophique.

ESQUISSE

Comment se développe cet esprit? Quelles sont les causes

(1) « C'est une bonne drogue que la science, mais nulle drogue n'est assez forte pour se préserver sans altération et corruption selon le vice du vase qui l'essuye. » (Montaigne, I, XXIV.)

qui lui sont favorables, celles au contraire qui tendent à le pervertir ou à le corrompre? Ce sujet serait long à examiner, il suffira de quelques indications précises.

Il est clair que tout ce qui tend à élever la pensée et à l'agrandir, ce qui contribue à donner à l'homme la libre possession de lui-même et de sa raison, ce qui l'invite à réfléchir ou l'arrachant aux intérêts vulgaires lui inspire le goût de la vérité pour elle-même, ce qui lui apprend à regarder en haut, non en bas, comme dit Platon (*Rép.*, VII), sera propre à éveiller et à développer cet esprit. Les causes contraires devront l'altérer, l'étouffer ou le corrompre. La dissipation, la recherche des plaisirs des sens, le souci des affaires, la préoccupation des intérêts matériels, l'amour du gain lui seront surtout funestes. Elles auront pour effet de rendre inutiles les plus heureuses dispositions dans les âmes les mieux douées de cet esprit et de les pervertir. Leurs défauts joints à leurs qualités en feront les hommes les plus dangereux, et l'histoire les citera comme de déplorables modèles. (V. Platon, *Rép.*, VI, portrait d'Alcibiade.) (1)

Or, ici comme en tout, l'*éducation* est une cause très-puissante. Il faut distinguer l'éducation générale, celle qui se fait par les circonstances, l'esprit du temps et de la société où nous vivons, et l'éducation particulière que l'homme reçoit de ses maîtres. Sur la première, nous n'avons rien à dire, il n'y a pas de préceptes à donner. Nous ne pouvons envisager la seconde que dans son ensemble et caractériser en peu de mots les méthodes par lesquelles se façonnent les intelligences en les considérant par le côté qui a trait à notre sujet.

Il y a, en effet, une manière de cultiver les *lettres* et les *sciences* qui développe ou prépare l'esprit philosophique, une autre qui lui est contraire et doit l'étouffer dans son germe.

Dans les *lettres*, outre l'habitude de charger la mémoire en laissant inactif le jugement, l'asservissement aux règles

(1) Les boiteux sont mal propres aux exercices du corps ; et aux exercices de l'esprit les âmes boiteuses ; les bâtardes et vulgaires sont indignes de la philosophie. (Montaigne, *Ess.*, I, XXIV.)

étroites, l'imitation inintelligente des modèles, le culte des mots et de la forme dans les auteurs, le goût des vains ornements du discours, la critique étroite et stérile, dédaigneuse, dénigrante et sceptique sont le plus à redouter; ainsi se forment les rhéteurs et les sophistes.

Dans les *sciences*, un enseignement conçu dans un esprit exact, mais exclusif et positif, qui se borne aux faits ou aux détails, sans jamais s'élever aux vues d'ensemble, qui accumule les expériences et les formules, entasse ou juxtapose les connaissances sans en montrer le lien ni apprendre à les comprendre et à les juger, qui s'attache aux résultats, sans faire voir l'esprit et la méthode qui y a conduit, l'habitude de se cantonner dans un ordre de connaissances sans en sortir ni montrer son rapport avec les autres branches du savoir humain, la séparation absolue des sciences physiques et des sciences morales, tout cela est peu propre, on le conçoit, à développer les qualités supérieures dont nous avons parlé, mais fait prendre à l'esprit des allures contraires. Non-seulement l'accès aux idées lui est ainsi fermé, mais il prend en haine tout ce qui s'élève un peu au-dessus des connaissances positives dont il a besoin pour le but intéressé qu'il poursuit. Ce régime doit éteindre en lui la vraie curiosité, celle qui dépasse cet étroit horizon où il est enfermé, exercé, préparé; aussi voit-on qu'il s'arrête dès qu'il est parvenu à ce but, après une série d'efforts qui l'ont énervé, épuisé et ont tari en lui les sources vives de l'intérêt où se puise le vrai savoir avec le désir de le perfectionner.

Sans s'étendre davantage sur ce grave sujet, on peut dire que toute *méthode d'enseignement*, qui, au lieu de stimuler la faculté d'invention personnelle, s'adresse à la mémoire et favorise la routine, l'habitude de se traîner dans les sentiers battus, est un obstacle principal, invincible au développement de l'esprit en général, mais surtout de l'esprit philosophique.

Faut-il ajouter que les vraies méthodes sont celles qui accoutument de bonne heure l'esprit à réfléchir, à penser et à juger par soi-même, à se dégager de la lettre pour en interroger l'esprit, à ne rien décider qu'après mûr examen;

celles qui l'obligent à saisir l'ensemble des idées ou des faits après en avoir fait l'analyse, à chercher en tout la raison des choses, à éviter la routine, à respecter les autorités sans s'y asservir, à ne confier à la mémoire que ce que le jugement a compris et approuvé, à se complaire dans la clarté et l'évidence, à se dépouiller de ses préjugés, à abandonner ses erreurs, à ne pas craindre de les avouer et de se rétracter, à reconnaître notre ignorance et les bornes du savoir humain, sans nier les progrès et les découvertes?

Cette éducation vraiment libérale qui apprend à cultiver l'esprit pour se perfectionner, à aimer la science pour elle-même, sans vue intéressée ni espoir de gain, à estimer chaque genre d'étude pour son excellence propre, doit frayer la voie à un enseignement supérieur et lui permettre de porter ses fruits. Le contraire doit le rendre stérile et faire échouer les plus louables efforts.

Ainsi se forment des esprits qui ne seront sans doute ni des Socrate, ni des Platon ou des Aristote, ni des Descartes, mais qui seront dignes d'être leurs disciples, capables de comprendre et de goûter leurs ouvrages. On reconnaîtra chez eux en quelque degré les qualités énumérées plus haut du véritable esprit philosophique. L'autre méthode, si elle ne forme des sophistes, leur fournit des adeptes. Elle éteint la vie dans les intelligences, l'enthousiasme dans les cœurs, elle conduit à l'abaissement et à l'abâtardissement des intelligences (1).

QUESTION VIII

De l'esprit sophistique; en quoi il diffère de l'esprit philosophique; parallèle du philosophe et du sophiste.

PROGRAMME

De tout temps il y a eu de faux sages qui ont pris le nom de philosophes. En quoi consiste cette fausse sagesse? Quels sont les signes auxquels on la reconnaît? On le montrera en faisant ressortir les traits principaux dont se compose le personnage du sophiste et en l'opposant au vrai philosophe.

(1) Ce sujet est développé dans notre livre *de la Philosophie dans l'Éducation classique*, p. 10 et suiv., et dans notre *Essai sur la Sophistique*, à la suite du *Gorgias* de Platon.

1° *Définition du sophiste.* Sa sagesse apparente opposée à celle du philosophe (1) : esprit superficiel du sophiste; sa prétention au savoir universel; négation des principes; scepticisme frivole, indifférence à la vérité, habitude de soutenir le pour et le contre.

2° *Caractère du sophiste* opposé à celui du philosophe : vanité, présomption, charlatanisme, amour du gain et des honneurs, légèreté, versatilité (2).

3° *De l'art sophistique* ou des moyens qu'emploie le sophiste pour donner au mensonge l'apparence de la vérité : fausse dialectique, raisonnements captieux et trompeurs, ou *sophismes.* Leur danger, leur faiblesse comparée à la force de l'évidence dans les arguments qu'emploie le philosophe pour faire triompher la vérité.

4° *Du langage des sophistes* et de leur fausse éloquence (3) : artifices et faux ornements du discours comparés au langage simple de la vérité et aux qualités du véritable style philosophique; alliance de la sophistique et de la fausse rhétorique, du rhéteur et du sophiste. — Conclusion.

QUESTION IX

Quelles dispositions doit-on apporter à l'étude de la Philosophie?

PROGRAMME

Outre les dispositions générales que réclame une étude quelconque, et qui doivent en assurer les progrès, il en est de spéciales qu'exige la philosophie. Après avoir rappelé brièvement les premières, on devra s'attacher à celles-ci, les déterminer et les motiver. Il est clair qu'elles doivent se tirer de l'objet même et du caractère particulier de cette science. Voici les principales qu'il s'agit de développer.

1° La première est une certaine maturité d'esprit, et l'ha-

(1) La sophistique est une sagesse apparente qui n'a rien de réel. (Aristote, *de Soph.*) Les sages parlent selon la nature et la vérité. Le sophiste ne songe qu'à tirer profit de sa sagesse apparente. (*Ibid.*) Il nie la vérité, car il affirme qu'on peut concevoir simultanément les contraires. (*Id., Mét.*, IV, IV.)

(2) La sophistique est l'art de faire des prestiges à l'aide du discours, l'art de trafiquer des choses de l'âme. (Platon, *le Sophiste.*)

(3) Dulce orationis genus et solutum et effluens, sententiis argutum, verbis sonans... pompæ quam pugnæ aptius. (*Orat.*, XIII.) — Voy. notre *Essai sur la sophistique* à la suite du *Gorgias* de Platon.

bitude de la *réflexion.* En décrire les caractères, les signes, les conditions et les moyens de l'affermir. Indiquer les principaux obstacles qui empêchent cette qualité de se développer et qui produisent les défauts contraires, la légèreté, la frivolité, etc.

2° On insistera sur une certaine disposition à la critique et au dénigrement qui, lorsqu'elle s'est emparée du jeune homme, rend stériles les plus beaux dons de l'esprit, l'empêche de reconnaître et d'apprécier la vérité là où elle est nécessairement mêlée à l'erreur, comme elle le rend incapable de discerner et d'admirer les beautés de l'art et de la littérature.

3° Aux qualités de l'esprit doivent se joindre celles de l'âme ou du cœur : un désir ardent de connaître la vérité, le désintéressement, la noblesse et la pureté des sentiments, le mépris des jouissances vulgaires, la haine du mensonge et du sophisme, etc.

Toutes ces qualités peuvent se trouver à un degré suffisant chez le jeune homme dont le naturel n'a pas été gâté par des habitudes vicieuses et qui a reçu une saine et solide éducation. (V. Platon, *Rép.*, V et VI.)

QUESTION X

Développer cette pensée de Platon : l'étonnement est un sentiment propre au philosophe, car il est le commencement de la Philosophie (Théétète).

ESQUISSE

La philosophie est née de la *réflexion.* Pour que l'homme réfléchisse, il faut que son esprit soit vivement frappé, que quelque chose lui apparaisse comme extraordinaire. Tout ce qui est habituel paraît naturel. Aussi l'ignorant, l'homme stupide ou inattentif ne s'étonne de rien, n'admire rien. Pour lui, il n'y a ni merveille ni énigme ; aucun problème ne se pose. Vainement les plus grandes scènes de la nature frappent ses regards. » Assiduitate quotidiana et consuetudine oculorum assuescunt animi, neque requirunt rationes earum rerum quas semper vident. » (Cic., *de Nat. Deor.*, II, XXVIII,) Exemples : le sauvage, le paysan, etc.

Un savoir superficiel produit le même effet : celui qui croit savoir et ne sait pas n'éprouve ni admiration ni surprise. L'orgueil et la présomption l'empêchent de rien admirer. Au contraire, celui qui ignore et qui a conscience de son ignorance rencontre partout des sujets d'étonnement. Pour chercher la vérité, il faut savoir qu'on l'ignore. C'est le sens principal de la maxime de Platon, et elle explique en partie sa méthode. La méthode socratique avait aussi pour premier effet de produire la surprise. Socrate se comparait à la torpille qui produit une secousse électrique. (V. *Ménon.*)

La surprise est donc nécessaire pour provoquer la recherche, et elle est en ce sens le commencement de la philosophie (1). On peut dire aussi qu'elle est un sentiment propre au savant et au philosophe, parce que seuls ils sont capables de comprendre l'ordre et la beauté de l'univers. Elle devient alors l'admiration, qui peut aller jusqu'à l'enthousiasme. Le sentiment contraire ou l'indifférence est le signe d'une âme étroite et basse, d'un esprit peu intelligent ou frivole et superficiel.

Il en est de même des choses morales ou du mépris qui s'adresse aux personnes. Plutarque semble commenter Platon dans le passage suivant : « Le fruit que j'ai retiré de la philosophie, disait Pythagore, c'est de ne rien admirer. Il y a des gens qui, faute de bien prendre le sens de cette parole, ne veulent ni estimer ni louer personne, et deviennent méprisants. La philosophie, il est vrai, en nous faisant connaître les principes des choses, nous ôte l'admiration et la surprise qui naissent de l'ignorance et du doute, mais elle ne détruit pas la douceur, la grandeur d'âme et la bonté. » (*De la Manière d'écouter.*)

Tels sont les côtés principaux par lesquels est vraie la maxime du grand philosophe.

(1) « C'est l'étonnement qui fit naître parmi les hommes les recherches philosophiques. Douter, c'est s'étonner, c'est reconnaître son ignorance. Voilà pourquoi on peut dire en quelque façon de l'ami de la philosophie qu'il l'est aussi des mythes ; car la matière du mythe, c'est l'étonnant, c'est le merveilleux. » (Aristote, *Mét.*, I, II.)

QUESTION XI

Quelles études doivent servir de préparation à la Philosophie ?

PROGRAMME

Toute science, pour être étudiée avec fruit, doit trouver les esprits suffisamment préparés. S'il n'en est ainsi, comment s'intéresser aux questions qu'elle agite, comprendre et goûter les vérités qu'elle enseigne, suivre les procédés qu'elle emploie, en apprécier les résultats ? Une culture préalable est donc nécèssaire, qui serve d'initiation à la philosophie. Plus que toute autre étude, elle exige une préparation suffisante. Placée au sommet des autres études, elle suppose que celles-ci ont été faites et bien faites (1). Pour mettre cette vérité en lumière, on devra passer en revue les branches principales de l'éducation classique et faire voir comment chacune d'elles rend l'esprit capable de recevoir les enseignements de la philosophie.

1° On examinera d'abord les *études littéraires* (langues, poésie, histoire, éloquence). Sans s'arrêter longuement sur chacune d'elles, on montrera en quoi non-seulement elles prédisposent l'esprit à la réflexion, mais appellent son attention sur les faits ou les vérités de l'ordre moral, et l'invitent à réfléchir sur lui-même. On justifiera le sens du mot *humanités*, donné à ces études (2).

2° On fera voir ensuite ce que l'esprit philosophique doit à la culture des sciences ou à l'*enseignement scientifique*, 1° quant aux habitudes intellectuelles qu'elles lui font contracter, rigueur, clarté, exactitude abstraite ; 2° quant à l'emploi des méthodes avec lesquelles elles le familiarisent avant que la logique, qui doit les généraliser, les étudie et en montre les racines dans l'esprit humain ; 3° quant aux résultats eux-mêmes, dont plusieurs sont nécessaires pour comprendre et traiter les questions philosophiques. On insistera sur l'accompagnement nécessaire des études scientifiques et philosophiques.

(1) Omnium magnarum artium, sicut arborum, altitudo nos delectat. radices stirpesque non item ; sed esse illa sine his non potest. (Cic., *Orat.*, XLIII.)

(2) V. *De la Philosophie dans l'éducation classique*, p. 100, 121.

En terminant, on fera remarquer que les deux ordres d'études, littéraires et scientifiques, trouvent leur point de jonction naturel dans l'étude de l'esprit humain, dont elles sont des applications diverses.

QUESTION XII

De l'étude de la Philosophie comme complément de l'éducation classique.

PROGRAMME

Après un court préambule destiné à faire sentir la nécessité des études complètes et non hâtives, on examinera si l'étude de la philosophie, dans les limites que lui assigne l'enseignement classique, est réellement nécessaire pour achever l'éducation libérale. C'est ce qu'on établira d'abord par des raisons générales.

1° Etant admis que le but de l'éducation libérale est de former l'homme et de développer toutes ses facultés, peut-on regarder cette éducation comme achevée lorsque la plus haute des facultés de son esprit, la raison, dans son mode libre et réfléchi, n'a pas reçu de culture spéciale et directe, lorsqu'elle n'a pas été appelée à méditer sur les problèmes qu'agite la philosophie ? On insistera fortement sur ce point et on combattra l'objection tirée de la grandeur de ces problèmes, de leurs difficultés et de la précocité des esprits trop faibles encore pour les agiter. En montrant ce qu'il y a ici d'exagéré, on fera ressortir le danger plus grand de livrer la raison à elle-même et à l'influence des mauvaises doctrines.

2° On passera ensuite à l'examen de l'utilité spéciale de cette étude pour compléter chaque branche de l'éducation classique (langues, poésie, histoire, éloquence, etc.). Sans entrer dans les détails, on fera valoir les raisons qui rendent ce complément nécessaire pour chacune des parties de cet enseignement. — On réfutera l'objection tirée du bon sens et de la lumière naturelle comme suffisant pour connaître la vérité dans les questions d'ordre moral que traite la philosophie. — Conclure (1).

(1) Ce sujet, ainsi que les questions suivantes, est traité *in extenso* dans notre livre : *de la Philosophie dans l'éducation classique.*

QUESTION XIII

Rapports de la Philosophie et de l'Éloquence. — En quoi l'étude de la Philosophie est-elle utile à l'orateur?

PROGRAMME

L'éloquence est un don naturel ; mais il a besoin d'être cultivé (1). Parmi les moyens propres à le développer, quelle place occupe la philosophie ? Tous les auteurs qui ont donné des préceptes sur l'éloquence ont traité ce sujet (2). Il est bon de reproduire et de développer leurs raisons.

1° On montrera comment la *logique* est utile à l'orateur et on réfutera l'opinion de ceux qui prétendent que la logique naturelle exercée et guidée par les modèles rend inutiles les préceptes de la logique artificielle (3).

2° La *connaissance de l'homme* est nécessaire pour produire la persuasion (4). — Est-il nécessaire d'emprunter cette connaissance à la philosophie ? L'expérience journalière, le commerce des hommes dans la vie privée ou publique ne sont-ils pas à préférer à ses abstraites spéculations? Discuter cette objection et la réduire à sa juste valeur. Citer quelques grands exemples : Démosthènes, Cicéron, Bossuet, etc.

3° L'orateur doit être homme de bien. Pour réaliser l'idéal du vrai orateur, *vir bonus dicendi peritus*, suffira-t-il qu'il ait des mœurs honnêtes? En quoi la méditation des principes de la justice doit-elle donner à l'éloquence plus de force, d'élévation et de fermeté ? Justifier ainsi la maxime de Platon (*Gorgias*) : « L'orateur véritable est un homme juste, versé dans la connaissance des choses justes. »

(1) Si la nature t'a donné le talent de la parole, tu seras orateur illustre, si tu ajoutes à tes dispositions la science et l'étude ; et si l'une de ces conditions te manque, tu manqueras d'une perfection. (Platon, *Phèdre.*)

(2) Platon, *Phèdre*, *Gorgias* ; Cicéron, *de Oratore*, III, et l'*Orator* ; Quintilien, *Instit. orat.*, II ; Fénelon, *Dial. sur l'éloq.*, XII.

(3) Celui qui ne connaît pas la vérité et ne s'attache qu'aux opinions, s'il possède l'art de la parole, ne possède qu'un art ridicule et qui même n'est pas un art. (Platon, *Phèdre.*)

(4) Puisque le discours a la propriété d'attirer les âmes, celui qui veut devenir orateur doit connaître les âmes, leurs qualités et leurs caractères. (Id., *ibid.*)

Quæ, nisi qui naturas hominum vimque omnem humanitatis causasque eas quibus mentes aut incitantur aut reflectuntur penitus perspexerit, dicendo quo valet perficere non poterit. (Cic., *de Orat.*, L, XII.)

4° N'est-il pas des genres d'éloquence, tels que l'éloquence morale et religieuse, où il est plus nécessaire encore à l'orateur d'avoir fait une étude sérieuse de la philosophie?

Sans insister autant sur les autres parties de la science philosophique (la théodicée, l'histoire de la philosophie, etc.), on indiquera en quoi l'orateur peut y puiser pour son art des secours et des ressources.

QUESTION XIV

Rapports de la Philosophie et de l'Histoire. En quoi l'étude de la Philosophie est-elle utile à l'historien?

PROGRAMME

Rien, dit-on, de plus funeste à l'histoire que l'esprit de système. Est-ce à dire que l'historien doive rester étranger à la philosophie? son étude n'est-elle pas indispensable pour former le véritable historien? Il s'agit d'appuyer cette thèse de raisons solides.

1° La *critique historique* a ses règles particulères, elle en a aussi de générales, qui relèvent de la logique ou de la science des méthodes. Les ignorer est-il pour l'historien sans inconvénient?

2° Un lien étroit unit l'histoire à la *morale*. Suffit-il toujours à l'historien, pour porter ses jugements avec sûreté, de s'en rapporter à sa conscience? Celle-ci n'a-t-elle rien à gagner à être éclairée par la lumière des principes? Discuter ce point et réfuter les objections, faire ressortir les conséquences des hypothèses contraires.

3° On ne peut méconnaître l'influence des opinions philosophiques sur la marche des sociétés et les événements de l'histoire. L'historien peut-il faire abstraction de ces causes et les ignorer ?

4° N'y a-t-il pas une manière de concevoir ou d'écrire l'histoire appelée philosophique? (Montesquieu). En quoi elle consiste. N'y a-t-il pas aussi une philosophie de l'histoire ? Ces deux formes de l'histoire sont-elles légitimes ?

5° L'histoire des systèmes philosophiques n'est-elle pas une des branches importantes de l'histoire universelle ou e l'histoire générale de l'humanité ? — Conclure.

QUESTION XV

En quoi l'étude de l'Histoire est-elle utile au Philosophe?

PROGRAMME

Il est des philosophes qui ont fait peu de cas de l'histoire. C'est l'erreur de Descartes (1) et de son école. Des métaphysiciens, comme Malebranche (2) et Spinosa, ont pensé que c'était dans la raison seule, non dans le dédale des opinions et la variété des mœurs, qu'il fallait chercher la vérité des principes qui servent de base à la spéculation et à la morale.

On fera ressortir ce qu'il y a d'étroit et d'excessif dans cette opinion et on montrera les avantages que la connaissance de l'histoire offre au philosophe.

1° L'histoire agrandit le cercle de l'observation *psychologique*. Elle fournit à l'observateur de la nature humaine un vaste champ d'expériences. Il reconnaît ainsi ce qu'il y a de fixe, d'invariable dans les facultés humaines, dans les passions, les sentiments, etc., et ce qui varie selon les temps, les lieux, l'esprit des peuples, etc. — De son côté le *métaphysicien* doit-il s'enfermer dans la contemplation solitaire de lui-même ? Les idées et les vérités que recèle sa raison ne font-elles pas partie du sens commun de l'humanité ? Doit-il se priver de cette révélation ? Ses conceptions ne doivent-elles pas subir ce contrôle ?

2° Si la *morale* ne repose pas sur l'histoire, celle-ci ne lui fournit-elle pas des exemples ? De l'avantage et de l'efficacité des exemples, et des enseignements de l'histoire.

3° On a souvent signalé les dangers de la spéculation abstraite, surtout dans la science sociale, la *politique*, la *législation*, etc. Qu'y a-t-il de fondé dans ces reproches ? Comment y échapper ? Du danger des utopies, nécessité d'allier l'expérience à la théorie dans les réformes sociales.

4° Enfin, l'histoire n'est-elle pas par elle-même du plus

(1) V. *Disc. de la Méth.*, I^re^ partie.

(2) Il était plus touché de la considération d'un insecte que de toute l'histoire grecque et romaine, et, dans un seul principe de physique et de morale, il trouvait plus de vérité que dans tous les livres historiques (Fontenelle, *Eloges.*)

haut intérêt pour le philosophe ? Connaît-on bien l'homme quand on ne connaît pas l'humanité ? L'individu peut-il se séparer de l'espèce ? Les événements humains ne sont-ils pas soumis à des lois ? — Conclure.

QUESTION XVI

Utilité de l'histoire de la Philosophie pour la Philosophie elle-même.

PROGRAMME

Longtemps l'histoire de la philosophie a été négligée et on a méconnu son vrai rapport avec la philosophie elle-même. Un médiocre intérêt s'attachait à des systèmes qui n'étaient considérés que comme des rêves de la pensée humaine. Aujourd'hui, l'importance de cette étude est mieux appréciée. Il est facile d'en montrer l'utilité pour la science philosophique elle-même, qui y trouve de précieux secours, et ne peut s'isoler de son passé sans de graves inconvénients. C'est ce qu'on s'attachera à prouver par les raisons suivantes :

1° Cette histoire nous retrace le développement de l'esprit humain sous une de ses formes essentielles ; elle fait partie de l'histoire de l'humanité.

2° La connaissance des problèmes agités par les différents philosophes, des méthodes qu'ils ont suivies, des solutions qu'ils ont données, est non-seulement du plus haut intérêt pour le philosophe, mais elle contient un utile enseignement, en ce qu'elle lui apprend à se préserver des erreurs et des écarts de ses devanciers.

3° Cette étude nous permet aussi de profiter des résultats de leurs recherches. Est-il à croire que de si grands génies aient travaillé en vain, que leurs efforts aient été stériles ? Sans prétendre que la vérité entière soit contenue dans leurs écrits, n'y est-elle pas souvent au moins en partie ? Est-il raisonnable de se priver d'un tel secours ? On insistera particulièrement sur ce point. Les solutions même les plus erronées données par ces penseurs sont-elles à dédaigner, etc ?

4° L'emploi d'une sage critique forme l'esprit à l'impartialité et à la tolérance; il se dégage ainsi des opinions exclusives.

On insistera sur la situation du philosophe qui consent à ignorer les travaux de ses prédécesseurs.

Examen des objections : 1° l'érudition historique doit nuire à l'originalité ; 2° elle ne peut produire que le scepticisme ou un impuissant éclectisme (1).

QUESTION XVII

Rapports de la Philosophie et de la Poésie.

PROGRAMME

La philosophie et la poésie sont deux formes de la pensée humaine si différentes; leurs caractères, leur but, leurs procédés, les facultés auxquelles elles s'adressent, leur langage, etc., tout entre elles diffère à tel point qu'il est difficile d'apercevoir leurs rapports. Il ne faut pourtant pas pousser trop loin cette opposition , et le lien qui les unit ne doit pas être méconnu. C'est à montrer cette alliance que doit être consacrée cette dissertation.

1° Toute composition vraiment poétique contient une pensée plus ou moins profonde qui en est l'âme et qui a dû inspirer le poète. Prendre quelques exemples parmi les œuvres des grands poètes. Cette pensée, quoique revêtue des formes et des couleurs de l'imagination, ne s'adresse-t-elle pas aussi à la raison ? Dans ce sens, on a pu dire qu'il y avait une philosophie dans Homère, Hésiode, etc. Discuter cette opinion; montrer ce qu'elle a de vrai, sans tomber dans le défaut d'assimiler la pensée du poète à celle du philosophe et de convertir l'œuvre poétique en système. Insister sur cette différence.

2° Distinguer des époques *naïves* et primitives les époques ultérieures où la *réflexion* domine. La pensée poétique y subit davantage l'influence des opinions et des systèmes. Exemples tirés de la poésie ancienne et de la poésie moderne.

(1) Lisez Tenneman, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, Introduction.

3° Des emprunts plus directs que la poésie fait souvent à la philosophie. Exemples : Lucrèce, Horace, Dante, Voltaire, Schiller, Gœthe, etc. En quoi la pensée poétique garde son caractère et maintient son indépendance.

Services que rend la poésie à la philosophie ; 1° en donnant la forme du beau à ses conceptions, 2° en les propageant et les popularisant, 3° en frayant la voie à la pensée abstraite (1).

Conclusion. — Nécessité pour le poète de ne pas rester étranger à la connaissance des systèmes philosophiques. Haut intérêt que présente au philosophe l'étude des œuvres de la poésie.

QUESTION XVIII

Rapports de la Philosophie avec l'étude des Beaux-Arts.

DISSERTATION

L'artiste doit-il être versé dans les matières philosophiques? Est-il nécessaire qu'il ait feuilleté les ouvrages des philosophes et se soit lui-même adonné à des spéculations abstraites ? Non sans doute. Que, dans certaines compositions dont le sujet est philosophique, comme l'Ecole d'Athènes, la Mort de Socrate, il doive, pour le traiter, s'enquérir non-seulement des personnages et de leur vie, mais aussi à un certain degré de leurs doctrines, il ne sera pas plus pour cela philosophe que, dans d'autres cas, il n'est théologien ou historien, etc. Il lui suffit d'avoir saisi l'esprit général d'une école ou d'un système ; une connaissance plus précise serait superflue. En quoi est-il utile au sculpteur, au peintre, au musicien ou à l'architecte qu'il ait lon-

(1) « Lorsque les jeunes gens entendent pour la première fois les maximes des philosophes, si opposées aux opinions (vulgaires), ils sont troublés, interdits et presque découragés. Ils ont peine à soutenir cette lumière brillante, semblables à des hommes qui, sortant d'une obscurité profonde, voient tout à coup le soleil et sont éblouis par son éclat. Il faut donc leur présenter d'abord une lumière pour ainsi dire équivoque, entremêlée d'ombres et d'obscurités, qui les prépare à fixer sans trouble le grand jour de la philosophie.

« Concluons que les jeunes gens ont besoin d'être sagement guidés dans la lecture des poètes, afin que, par l'effet d'une sage instruction, ils soient conduits par la poésie au sanctuaire de la philosophie comme des amis déjà familiarisés avec elle. » (Plut., *de la Manière de lire les poètes.*) Cf. Senec., *Ep.* 108.

guement médité sur les problèmes qu'agitent entre eux les philosophes et qu'il se soit initié à leurs systèmes? Il ne resterait plus qu'à vouloir qu'il se choisît parmi eux un modèle, qu'il devînt le disciple de Platon, d'Aristote ou de Descartes. Il y a plus, on peut dire que les habitudes de la méditation philosophique sont tout à fait contraires et préjudiciables à l'art. La réflexion est l'opposé de l'inspiration; elle ôte à l'esprit cette spontanéité qui est le caractère même de la pensée artistique et qui est indispensable pour la production des œuvres de l'art.

Tout cela sans doute est vrai et doit être accordé. Mais si l'on se demande : Convient-il que, dans les études qui doivent servir de préparation à l'art, une certaine part soit faite à la philosophie? le problème change de face et doit être résolu d'une façon différente. On admet que les études littéraires, une certaine connaissance de l'histoire en général, une autre plus précise des monuments de l'art antique et moderne sont nécessaires pour développer le talent artistique, lui frayer la voie, le seconder, l'éclairer, diriger et affermir le goût. Celui qui ne veut rien négliger pour faire produire à son esprit tout ce dont il est capable doit s'être muni de ces connaissances. Cela étant, l'artiste doit-il rester étranger à la philosophie? Le prétendre serait faire preuve d'un esprit étroit, aveuglé par le préjugé. Toutefois, il est bon de produire les raisons qui démontrent que cette étude ainsi comprise est utile et même nécessaire.

1° Nous pourrions d'abord insister sur l'identité du *beau* et du *vrai*, qui, malgré leur diversité, ne peut être niée. L'un est l'objet de l'art, l'autre est celui de la science. Mais laissons de côté cette considération abstraite. Ce qui a été dit de la poésie (*suprà*, Q. XVII) s'applique à l'art en général. Le fond des œuvres de l'art, ce qu'il exprime et représente par des formes sensibles, ce sont les *idées* et les *sentiments* que le philosophe conçoit par la pensée pure et qu'il formule d'une manière abstraite. De plus, quand l'art arrive à ses degrés supérieurs, dans la sculpture et la peinture par exemple, l'*homme* devient l'objet principal, le type et la mesure de ses créations. La nature offre au spectateur le reflet de la pensée, elle est un écho de l'âme, de ses senti-

ments et de ses impressions. Dieu lui-même ne peut être représenté par l'art que sous des formes humaines. Ainsi, les choses divines et humaines sont à la fois le fond commun de l'art et de la philosophie : *Fuit hæc sapientia quondam.* (Hor., *Art poét.*)

Si tel est le rapport de ces formes de la pensée, il en résulte que leur isolement ne peut être que préjudiciable à l'une et à l'autre. L'artiste, sans doute, n'a pas besoin d'être philosophe, il doit rester artiste, concevoir et penser en artiste, mais il n'a qu'à gagner à entretenir un certain commerce avec la philosophie. Le sentiment et l'esprit philosophique passant dans ses œuvres et s'y faisant remarquer, leur donneront plus de profondeur et d'élévation; ils les placeront à un rang supérieur; c'est ce qu'il serait facile de justifier par des exemples.

De même on ne saurait contester que l'étude et la contemplation assidue des œuvres de l'art ne soient profitables au philosophe. Outre qu'il y retrouve sous des formes différentes son fond de méditation habituelle, il est bon qu'il voie vivantes et animées, revêtues d'une splendeur nouvelle, ces mêmes *idées* qu'il cherche à concevoir par la raison seule et qui risquent si souvent de perdre leur vérité dans ses analyses, comme d'être défigurées dans ses systèmes.

2° Aux époques naïves et primitives, l'artiste n'a qu'a s'inspirer des croyances populaires et du contenu des dogmes religieux. En est-il de même à d'autres époques ? Quand toutes les formes de la pensée portent l'empreinte de la raison réfléchie, quand les idées, les opinions, les dogmes eux-mêmes ont été élaborés par la réflexion, et soumis au contrôle de la critique, l'artiste peut-il alors sans se nuire à lui-même rester indifférent aux grandes solutions données par la philosophie, aux problèmes qu'agite la raison humaine ? Consentira-t-il à les ignorer ou à n'en avoir qu'une notion vague, fausse, superficielle ? Ces doctrines qui exercent une si profonde influence sur les mœurs, les croyances, les institutions, la religion elle-même, seront-elles pour lui lettre close ? Une telle ignorance, si elle se laisse apercevoir dans ses productions, ne nuira-t-elle pas à son talent et à son génie ? Si de grandes qualités font oublier ce défaut, il

n'en sera pas moins réel, on ne devra pas lui en faire un mérite.

3° L'artiste, quoi qu'il fasse, est de son temps et de son pays ; il participe de leur esprit et ne peut échapper à l'action des systèmes de la philosophie dominante. D'ailleurs tous les grands systèmes sont représentés dans l'art. Il y a un art *matérialiste*, *idéaliste*, *sceptique*, *éclectique*, *panthéiste*, *spiritualiste*. Toute école artistique répond à une école philosophique. Le véritable artiste doit chercher à se rendre compte de la direction de son esprit, ne fût-ce que pour se préserver des tendances exclusives de son école, ou pour mieux résister aux assauts de la critique.

4° La foi artistique n'est ni la foi religieuse ni la certitude philosophique. Elle ne doit pas moins être soigneusement entretenue; car souvent elle est mise à de rudes épreuves. Si elle n'est qu'instinctive, ne court-elle pas risque souvent d'être ébranlée? Raisonnée ou réfléchie, n'est-elle pas mieux hors des atteintes du doute? La philosophie, la vraie philosophie, peut préserver l'artiste de ses découragements, le soutenir dans ses défaillances, comme elle peut donner à son talent une direction plus ferme, plus noble, plus conforme au but et à la dignité de l'art.

L'artiste doit se faire une idée précise de la nature et de la vraie mission de l'art. La philosophie seule apprend à raisonner sur les principes. Une fausse philosophie peut l'égarer ; il en est ici comme de l'erreur en général. Mais la connaissance vraie de la nature et du but de l'art ne peut que raffermir son génie, le préserver des écarts et des entraînements, lui apprendre à mépriser la mode, à ne pas sacrifier au faux goût du jour, et à braver l'injustice de ses contemporains.

Nous ne nous arrêterons pas à discuter les objections. La plus sérieuse s'est déjà produite dès le début. L'artiste, dit-on, s'habituant à penser en philosophe, risque de voir son imagination se refroidir et devenir impuissante. La réflexion est l'opposé de l'inspiration ; au procédé vivant, spontané, qui caractérise la création artistique, se substitue le calcul. De là des œuvres froides et sans vie. — La réponse est facile. D'abord le danger n'est réel que pour la médiocrité;

le vrai talent sait l'éviter. On ne prétend pas que la raison philosophique doive suivre l'artiste jusque dans le travail de la composition. S'il en est ainsi, c'est qu'il n'est pas vraiment artiste ; il manque de génie et de talent. — De grands artistes ont été étrangers à toute culture philosophique. — Cela est vrai, mais à quelles époques ? Quels sujets ont-ils traités ? N'y a-t-il rien, sous ce rapport, à reprendre dans leurs œuvres ? Celles-ci n'auraient-elles pas été supérieures s'il en eût été autrement ? Les exemples ne peuvent renverser des preuves directes, si elles sont évidentes. Eux-mêmes doivent être discutés et bien compris ; ils confirment la règle. On ne décide rien avec des exemples.

QUESTION XIX

Rapports de la Philosophie avec la Jurisprudence. — En quoi la Philosophie est-elle utile à l'étude du Droit ?

PROGRAMME

Tous les grands jurisconsultes ont proclamé l'union intime de la science du droit avec la philosophie. Leurs raisons méritent d'être approfondies et développées.

1° Rapport de la science du droit avec la *morale*. Droits et devoirs sont corrélatifs ; le droit est une extension de la morale. — *Objection :* Pour être bon jurisconsulte, faut-il être moraliste et métaphysicien ? L'idée de la justice, base des lois humaines, est une des notions innées de la raison. En toute décision, il suffit de consulter la conscience ? — Discuter cette opinion et montrer les avantages d'une connaissance supérieure, précise et raisonnée sur les révélations souvent obscures de la conscience et du sens commun.

2° L'interprétation des lois est une *logique appliquée*. Celle-ci relève de la logique générale. Est-il bon d'en connaître les préceptes ? Le jurisconsulte, sans être logicien, ne doit pas ignorer ces règles. — *Objection :* La logique naturelle ne peut-elle pas suffire ? L'art de raisonner, de discuter, s'acquiert surtout par l'exercice. Apprendre les règles de la logique abstraite, c'est consumer un temps précieux dans une étude oiseuse. — Discuter et réfuter cette objection analogue à la précédente.

3° Sans insister autant sur les autres parties de la philosophie (*psychologie, théodicée, histoire des systèmes*), on fera voir combien ces connaissances sont utiles à l'étude du droit.

4° Influence des idées philosophiques sur le progrès des lois et des institutions. Ce que la science du droit sous ce rapport doit à la philosophie. Exemples : droit romain, législateurs ou jurisconsultes, et publicistes, qui ont été plus ou moins philosophes (Montesquieu, Rousseau, Bentham). — Conclure.

QUESTION XX

Rapports de la Philosophie avec les sciences exactes et positives. — En quoi l'étude de la Philosophie est utile aux études scientifiques ?

PROGRAMME

Le divorce de la philosophie et des sciences mathématiques et physiques est un fait regrettable. Cette séparation sans doute ne peut être que funeste à la philosophie ; mais ne porte-t-elle aucun préjudice aux sciences ? Les savants en général n'en sont pas convaincus. Pour combattre ce préjugé, on devra approfondir et discuter les points suivants.

1° De l'*esprit philosophique* dans les sciences. En quoi consiste cet esprit ? Est-il bon qu'il soit soigneusement entretenu, comme nécessaire aux progrès des sciences ? Inconvénient de l'esprit contraire; isolement et fractionnement ; absence de points de contact entre les sciences et entre les savants eux-mêmes. — L'esprit philosophique peut-il exister sans la métaphysique ? Est-il logique de proscrire cette science et de vouloir fonder une nouvelle philosophie des sciences ?

2° De la *science de l'esprit humain*, comme servant de lien entre toutes les sciences. Celles-ci étant des créations de la pensée sont soumises aux lois et aux procédés de l'intelligence.

3° L'examen plus particulier des avantages que peut retirer de l'étude de la philosophie et de ses diverses parties (psychologie, logique, morale, théodicée) celui qui se livre à la culture des sciences mathématiques et physiques.

4° La séparation des sciences mathématiques et physiques et des sciences morales est-elle sans inconvénients dans l'éducation? N'est-elle pas hautement préjudiciable et aux unes et aux autres? N'offre-t-elle aucun danger sous le rapport de la moralité? Insister sur ce point. — Conclure. — (V. *de la Phil. dans l'Ed. classique*, sect. II, chap. III.)

QUESTION XXI

Rapports de la Philosophie avec les études médicales.

PROGRAMME

Les études médicales doivent-elles être précédées d'une étude sérieuse de la philosophie? Tout homme sensé doit le reconnaître. Mais il est bon d'en faire valoir les raisons, dont voici les principales :

1° Le médecin qui étudie le corps, pour le guérir, doit-il rester étranger à la connaissance de l'âme? Doit-il se borner, à ce sujet, à la connaissance vulgaire? Montrer l'insuffisance de l'éducation commune à ce sujet et la nécessité d'une instruction supérieure.

2° Sans parler des maladies qui affectent directement le moral, les autres, et les plus communes, n'ont-elles pas souvent des causes morales? Une attention spéciale donnée à ces causes sera-t-elle utile dans leur étude et dans leur traitement? Autrement, le médecin ne sera-t-il pas enclin à les négliger ou à tout rapporter à des causes physiques?

3° L'esprit philosophique, dans la médecine, peut avoir ses inconvénients; n'offre-t-il pas des avantages supérieurs? Si l'esprit de système est à craindre, la routine ne l'est-elle pas encore plus?

4° L'ignorance complète des grandes doctrines philosophiques peut-elle se concevoir chez le médecin qui cultive son art d'une manière libérale? Celui qui doit être le bienfaiteur de l'humanité et soulager ses souffrances peut-il rester étranger aux problèmes qui intéressent la nature de l'homme, son origine et sa destinée?

5° On insistera sur les tendances matérialistes que développent les études médicales exclusives. Est-il bon que d'au-

tres études contre-balancent et maintiennent l'équilibre? Le matérialisme dans la médecine est-il une bonne condition, même pour l'exercice et la pratique de cet art? — Conclure. — (V. *de la Phil.*, p. 650)

QUESTION XXII

Rapports de la Philosophie et du sens commun.

PROGRAMME

On oppose souvent le sens commun à la philosophie. On doit, dit-on, rejeter tous les systèmes qui s'écartent du sens commun ou le contredisent. D'autre part, les philosophes réclament le privilége d'émettre des théories qui échappent à la compétence du simple bon sens. Leur vérité, en opposition avec la croyance commune, n'en est pas moins démontrée. Exemples : en astronomie, Copernic et Galilée ; dans les sciences morales, toutes les grandes réformes ont pour résultat de détruire des préjugés universels (l'esclavage, le polythéisme, la superstition, etc.). Il est donc très-important de fixer les rapports et les limites respectives de ces deux formes de la pensée humaine.

Pour traiter ce sujet avec méthode, on doit : 1° déterminer la *nature* du sens commun, son *objet*, son *rôle* et ses limites ; 2° faire le même examen pour la philosophie. La solution du problème devra sortir de cette comparaison.

1° *Le sens commun :* Forme simple et universelle de la raison (raison commune). Son objet : les faits premiers et les vérités nécessaires, base de nos jugements. Exemples. Se borner à affirmer ces vérités sans les expliquer. — Distinguer le sens commun du *bon sens* et de l'*opinion commune*. Le bon sens, forme simple de la raison jugeant les cas particuliers (raison pratique). Il est une qualité individuelle. Le sens commun, attribut de l'espèce. L'*opinion* commune, variable, limitée à une époque ou à une nation. Immutabilité et universalité du sens commun.

2° *La philosophie :* Forme supérieure de la raison (raison réfléchie). Son objet : la recherche des causes, l'explication des faits et la systématisation des vérités ; elle aborde des problèmes inconnus au sens commun.

3° *Leurs rapports :* Identité fondamentale des deux formes de la pensée; leur distinction; elles ne sauraient s'opposer si elles restent dans leurs limites. La philosophie peut-elle détruire les faits et les vérités de sens commun ? Le sens commun, incapable de suivre la philosophie dans sa marche, ses méthodes, ses explications; son incompétence à juger un système dans son ensemble; sa compétence à juger ses résultats généraux, pratiques et manifestes, en ce qui touche les vérités communes. — La philosophie a-t-elle ici le droit de se soustraire au contrôle du sens commun ? — Difficulté de savoir si une vérité rentre ou non dans cette catégorie. La discussion éclairée et sincère doit en décider. — Ecueils à éviter; intolérance, esprit étroit, exclusif.

Résumé des conditions pour que l'accord puisse s'établir: 1° que les limites soient respectées; 2° que, dans la confrontation, l'accord ou l'opposition soit bien évidente; 3° impartialité, bonne foi. Prendre des exemples.

Ces points analysés et discutés, on conclura au rejet des deux opinions contraires : l'une, qui ne reconnaît à la philosophie d'autre mission que celle d'éclaircir les vérités de sens commun (Reid); l'autre, qui refuse à celui-ci tout droit de contrôle sur les systèmes (Spinosa, Hegel). — V. *Précis.*, p. 131, les auteurs cités, *ibid.*

SECTION II

PSYCHOLOGIE

QUESTION I

Objections contre la Psychologie ; examen et réfutation de ces objections.

PROGRAMME

La psychologie a des adversaires qui nient sa légitimité. Il importe de ne pas laisser leurs objections sans réponse.

1° L'esprit, dit-on, ne connaît bien que ce qui lui est extérieur. Quand il se replie sur lui-même, il se perd dans la subtilité de ses pensées, il ressemble à l'araignée qui tisse sa toile, suivant le mot de Bacon.

2° L'expérimentation en psychologie est impossible. Expérimenter, c'est produire des faits à volonté ; l'essayer sur soi-même serait fausser sa nature. On ne peut créer des idées, des sentiments à volonté pour avoir le plaisir de les observer.

3° Les moyens de contrôle et de *vérification* manquent à la psychologie.

4° En s'observant, le psychologue n'apprend à connaître que lui-même, c'est-à-dire qu'un individu ; or, la nature humaine, dans sa généralité, est l'objet de la science.

5° On ne doit pas séparer les faits intellectuels des faits organiques ; les étudier à part, c'est créer des abstractions, des entités.

6° La division qui règne entre les philosophes sur la nature, le nombre et le rôle des facultés de l'âme, prouve que cette science n'a pu et ne saurait se constituer.

Chacune de ces objections doit être réfutée. — On fera voir que la première et la seconde sont démenties par l'expérience, que la troisième repose sur une idée fausse de l'expé-

rimentation; le physicien ne crée pas plus que le psychologue les faits qu'il étudie. — Est-il vrai qu'on ne puisse vérifier la fidélité des analyses ? Qu'appelle-t-on ici *vérifier?* Est-il vrai qu'en s'observant soi-même on ne puisse dégager le général de l'individuel ? Socrate étudiant Socrate n'a-t-il connu que Socrate? — Cette autre proposition, la pensée ne peut s'étudier sans les organes, n'est-elle pas équivoque ? Peut-on faire autrement que d'étudier d'abord l'esprit et ses facultés indépendamment des organes? Que produirait la méthode contraire? L'étude du cerveau fait-elle connaître la nature de la pensée, ses opérations et ses modes? Insister sur ce point. — L'argument tiré de la division qui règne entre les philosophes est-il bien solide et bien concluant ? Cette division est-elle aussi grande qu'on le dit? Sur la nature et les facultés de l'âme, rien de certain n'a-t-il été établi ? Cette objection ne prouve-t-elle pas l'ignorance ou le savoir superficiel de ceux qui la font ? — Conclure.

QUESTION II

Des difficultés de l'étude de l'esprit humain et des moyens de les surmonter.

PROGRAMME

Si l'on ne doit pas les exagérer, il est nécessaire de les reconnaître, afin de pouvoir les combattre. Nous indiquerons les principales.

1° Difficulté de la réflexion. Combien il est difficile de se replier sur soi-même. Le retour de la pensée sur elle-même est contraire à toutes nos habitudes.

2° Obstacles qui s'opposent à l'exercice de la réflexion et à la connaissance vraie, exacte et fidèle des faits intérieurs : images du monde extérieur, causes intérieures de distractions.

3° Disposition à expliquer et à représenter les phénomènes de l'esprit par les lois et les analogies tirées du monde matériel.

4° Difficultés qui proviennent du langage et de la nécessité de se servir des mots de la langue vulgaire.

5° Opinions toutes faites, préjugés apportés à cette étude ; esprit systématique. Difficulté de s'en dégager.

6° Disposition à raisonner au lieu d'observer, à vouloir expliquer les faits avant de les avoir suffisamment étudiés. Attrait des questions qui sollicitent l'esprit à les résoudre.

7° Influence plus grande des passions et des intérêts dans cet ordre de questions.

On montrera comment on parvient à surmonter toutes ces causes et à triompher de ces difficultés (1).

QUESTION III

Que doit-on penser de la proposition de Descartes : « L'esprit est plus aisé à connaître que le corps? » (*Disc. de la Méth.*, 2e Médit.)

ESQUISSE

Cette proposition, qui semble contredire la précédente, est peu d'accord avec l'opinion commune. Pourtant elle est vraie à certains égards et il n'est pas inutile de mettre en lumière les côtés par lesquels elle peut se justifier.

1° Les corps se perçoivent par les sens ; l'esprit se connaît sans intermédiaire. Avantages qui en résultent. L'observation est mise à l'abri des chances d'erreurs qui tiennent à l'état des organes et à l'emploi des instruments destinés à en augmenter la portée.

2° L'homme qui veut s'étudier porte partout en lui-même le sujet de ses expériences. Il n'en est pas de même du savant qui observe la nature et ses phénomènes.

3° L'esprit ayant conscience de lui-même et de ses actes, il en résulte que ses opérations et ses facultés n'ont besoin de subir aucune altération pour être observées. Il n'en est pas de même de la vie organique. Il faut détruire le corps pour observer sa structure. Le jeu des organes ne peut souvent être saisi que quand il s'est arrêté ou que la vie a cessé. C'est dans les maladies, sur les animaux, etc., que cette

(1) V. Reid, t. III, p. 78 ; t. IV, p. 14 ; — D. Stewart, *Phil. de l'espr. hum.*, Introd. ; — Jouffroy, Préf. aux *Esquisses* de D. Stewart.

action s'observe alors. Les expériences psychologiques, sous ce rapport, sont plus faciles et plus directes que les expériences physiologiques.

4° Les actes intimes de la vie organique sont plus obscurs et plus voilés que les actes de la vie spirituelle.

5° La cause qui produit ces actes (force vitale) ne nous est connue que par ses effets. Le *moi*, principe des phénomènes de la pensée, nous est connu en lui-même comme cause ou sujet des actes intérieurs. Cela seul suffirait pour justifier le mot de Descartes. Insister sur ce point, discuter et réfuter l'opinion contraire.

6° Les arts de l'esprit, la logique, art de penser, la morale, art de vouloir, si on les envisage dans leurs règles et leurs préceptes, etc., sont-ils moins avancés que les arts du corps, la gymnastique, l'hygiène, la médecine ?

La thèse contraire peut très-bien se soutenir.

Il résulte de ces différences que, contrairement à l'opinion commune, l'esprit est plus aisé à connaître que le corps ; ce qui justifie la proposition de Descartes. Mais par d'autres côtés on trouverait qu'il offre plus de mystères. La vraie conclusion serait peut-être que la science de l'âme est à la fois la plus aisée et la plus difficile des sciences.

QUESTION IV

Quels sont les moyens les plus propres à développer le talent de l'observation intérieure.

PROGRAMME

L'emploi régulier et méthodique de la réflexion, secondé par une disposition naturelle, constitue le talent de l'observation intérieure. Ce talent fait le psychologue, comme l'art d'observer les phénomènes naturels fait le physicien et le naturaliste. Il se perfectionne et se développe par plusieurs moyens qu'il est bon de rappeler et sur lesquels il convient d'insister.

1° Toute faculté se fortifie et se perfectionne par l'exercice. Cette loi s'applique à la conscience ou la *réflexion* comme à

toutes nos facultés. Combien cette faculté peut acquérir de force et de pénétration par l'habitude.

2° L'ordre et la méthode facilitent cet exercice. Jusqu'à quel point l'art de diriger nos pensées aide et rend fécond le travail de la méditation intérieure. Exemple : les grands philosophes.

3° Eloignement des obstacles qui s'opposent à la méditation : 1° obstacles extérieurs; 2° obstacles intérieurs; moyens de les affaiblir ou de les écarter. Exemples.

4° De l'esprit de système; comment on s'en préserve. Nécessité de se soustraire à cette cause qui a souvent vicié les travaux des plus grands penseurs et les a empêchés d'arriver à la vraie connaissance des choses de l'âme.

QUESTION V

La science de l'esprit doit-elle avoir pour base l'étude du corps et de ses organes ?

PROGRAMME

Nul doute que la science de l'esprit n'est complète qu'autant qu'on y ajoute celle du corps et de ses organes. On ne peut nier l'union intime des deux principes et leurs nombreux rapports. Mais telle n'est pas ici la question. Il s'agit de savoir comment s'observe d'abord l'esprit en lui-même, comment on connaît ses actes, ses opérations, ses facultés, et en général tous les phénomènes de l'ordre intellectuel et moral. Est-ce en interrogeant les organes, conditions matérielles de leur développement? Ou doit-on employer un autre moyen, s'adresser à une autre faculté que les sens par lesquels on voit et on étudie ces organes?

1° Que peut-on savoir de l'esprit et de ses facultés en observant les organes? Que peut-on apprendre sur l'intelligence, ses lois, etc., sur les sensations, les passions, la volonté, etc., en étudiant le cerveau et toutes ses dépendances? Insister sur l'impuissance et la stérilité de cette méthode.

2° Le physiologiste lui-même, quand il s'occupe des faits organiques liés aux facultés ou aux actes de l'esprit, n'est-il pas obligé de recourir aux données fournies par la conscience

et, s'il n'est pas métaphysicien et psychologue, de s'adresser aux philosophes qui ont étudié l'esprit humain par une autre méthode et de leur emprunter leurs résultats? Que doit-on en conclure? — Donner des exemples.

3° La connaissance vulgaire de ces faits, telle que la conscience la révèle à chacun de nous, est-elle suffisante pour éclairer le physiologiste sur leur nature, leurs lois, etc., et pour qu'il puisse se livrer à ses recherches quand il veut comparer les deux ordres de faits afin de découvrir leurs rapports, observer leur action réciproque, etc. ?

Discuter chacun de ces points et conclure.

QUESTION VI

Du mécanisme de l'esprit humain. — Peut-on appliquer à l'étude de l'âme et de ses facultés la méthode des sciences physiques ou mathématiques?

ESQUISSE

Observer les faits de la pensée en eux-mêmes et dans leur nature propre, écarter de cette étude toute préoccupation étrangère et systématique, telle est la condition essentielle pour bien connaître ces faits et ne pas les défigurer. Or, on peut admettre cette règle en théorie et la violer sans cesse dans la pratique. C'est ce qui arrive quand on veut appliquer à la science de l'esprit la méthode des sciences soit physiques soit mathématiques. Rien n'a été plus funeste à cette science, et n'est plus propre à en retarder les progrès. Tel a été le procédé constant de Condillac et de l'école condillacienne langue des calculs, traité des sensations). Aujourd'hui l'école positiviste, son héritière, paraît suivre la même voie. On y proclame hautement l'observation et l'expérimentation la seule méthode légitime. On reconnaît même que l'observation interne doit se joindre à l'observation externe ou des sens pour connaître l'homme; mais en réalité on observe peu ou on observe mal. On raisonne plus qu'on n'observe. On calcule, on combine, on cherche à expliquer les faits à l'aide d'analogies tirées de l'ordre matériel et de ses lois. L'analyse, dit-on, rien que l'analyse, voilà le pro-

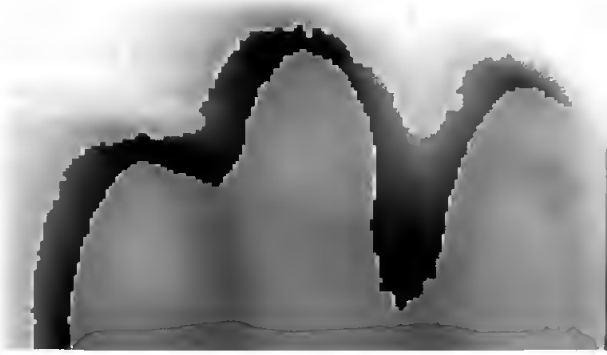
scientifique. — Soit, mais quelle est cette analyse? N'est-ce pas sous ce nom plutôt la synthèse que l'on suit, et une synthèse hypothétique? De plus, si en croyant observer le dedans, c'est le dehors qu'on regarde, et avec les yeux qui font connaître le dehors, si l'on transporte à l'intérieur ce qu'on sait de l'extérieur, qu'en résultera-t-il pour la science de la vie intime et de l'esprit? Le voici d'abord.

C'est que, sous prétexte de psychologie, on fera de la mécanique, de la physique, de la chimie, de l'anatomie, de la physiologie. Le procédé est très-simple. On part de cette idée que l'esprit est un *mécanisme*. L'âme est « un automate spirituel. » Il y a le mécanisme de l'intelligence comme il y a le mécanisme de l'esprit. Chaque faculté a aussi son mécanisme : mécanisme des sens, de la mémoire, de l'imagination, etc. L'hypothèse admise, la métaphore érigée en axiome, on décompose et on démonte la machine pensante. On étale toutes ses pièces sous les yeux du lecteur. Puis on la recompose. On observe, on calcule ses mouvements, on suit ses rouages, on en explique le jeu. On ne voit plus que des attractions, des répulsions ou des combinaisons analogues aux affinités et aux combinaisons chimiques. L'*association des idées* devient la grande loi du monde intellectuel et moral; elle est le pendant de l'attraction des corps ou de la loi de Newton. (V, *infra*.) — On déploiera dans ce travail un grand luxe d'érudition scientifique ; si à beaucoup d'imagination on joint de la sagacité, de l'habileté, de la souplesse à manier l'analyse, on peut faire ainsi un roman psychologique, curieux et ingénieux, tout chargé de détails et d'exemples, emprunté aux sciences, offrant un grand appareil de formules, d'analyses et de démonstrations. L'œuvre n'en sera pas moins tout artificielle et manquera de vérité; le sens psychologique y fera surtout défaut. — Est-ce ainsi que doit avancer la science de l'âme, et ne la fait-on pas plutôt rétrograder? Descartes aussi a fait de cette façon un traité des passions qui n'est que de la mécanique. S'il n'avait pas fait autre chose, serait-il un grand philosophe? « Physique, défie-toi de la métaphysique, » disait Newton. Il faudrait peut-être ici retourner la proposition. Cela rappelle aussi ce ue dit Bacon de ces savants qui

viennent faire la science de l'âme « tout couverts de la suie de leurs fourneaux. » — Il est facile de voir que les successeurs de Berkeley, de Hume, en Angleterre, ne suivent guère une autre méthode. Aussi ne peut-on s'étonner quand on voit tous leurs travaux se résumer dans cette phrase : « Ainsi, sensations, idées, associations d'idées, le tout varié, compliqué, agrégé, croisé, groupé de mille manières, voilà tout le mécanisme de l'esprit humain (1). » On peut être ainsi un habile méoanicien, nous doutons qu'on soit un vrai psychologue.

En Allemagne, Herbart et son école, dont nous sommes loin de contester les mérites et les services, ont essayé d'appliquer les *mathématiques* à la philosophie et particulièrement à la psychologie. Il y a donc une psychologie mathématique, où les phénomènes de l'esprit offrent un mécanisme dont les lois doivent se trouver par le calcul. Pour cela, il faut partir de cette hypothèse que toutes nos pensées se réduisent à des *représentations* (Vorstellungen), dont il s'agit de calculer la grandeur, l'intensité, la force, la durée, l'opposition, eto. On étudie les lois de leur équilibre (il y a une *statique de l'esprit*), la marche de leur apparition et de leur disparition, etc. Tout cela est soumis à des formules mathématiques. L'algèbre entière est mise à contribution. On ne prooède que par équations, extraction de racines, application des logarithmes. On mesure la force de l'attention (de attentionis mensura) comme on mesure toute autre force, etc. — Qu'a-t-on réellement découvert et démontré, par cette méthode, sur la nature et les lois de l'esprit? Quelle grande vérité en est sortie? L'histoire le dira. Ce qui est sûr, c'est que ni Socrate, ni Platon, ni Aristote, qui ont instruit le genre humain, ne l'ont pratiquée.

(1) Th. Ribot, *la Philosophie anglaise*, p. 63.



QUESTION VII

La méthode philologique et historique peut-elle remplacer la méthode psychologique ?

ESQUISSE

Cette opinion, qui se rencontre chez plus d'un écrivain distingué parmi les hommes versés dans l'étude des langues et de l'histoire, peut s'énoncer ainsi. — L'observation immédiate et directe de l'esprit par la conscience ou la réflexion, offre, on en convient, de grandes difficultés ; elle est sujette à de nombreuses erreurs et ne donne que des résultats imparfaits.

La science du langage, expression de la pensée, miroir de l'esprit humain, est beaucoup plus positive et plus sûre. Elle l'est surtout depuis que, au lieu de se borner à la connaissance abstraite de ses lois, elle procède par la comparaison des différents idiomes (philologie comparée). Si l'on se sert en même temps de l'histoire tout entière, qui permet de suivre la pensée humaine dans toutes ses manifestations et ses œuvres, dans les monuments du génie des peuples aux diverses époques, on aura une méthode bien supérieure à celle qui, pour connaître l'homme, l'observe seulement comme individu à un moment donné de son apparition terrestre, à l'état adulte ou au plus haut degré de son développement. Cette méthode, qui a pour base la philologie et l'histoire, doit remplacer celle des métaphysiciens et des philosophes, qui ne sont parvenus qu'à créer des systèmes. Ainsi doit se faire la véritable science de l'homme et de l'humanité.

En faisant à cette opinion la part de vérité qui lui est due, on montrera qu'en principe elle est fausse, et ne peut se soutenir que par des équivoques. Poser d'abord la question et la ramener à ses termes.

Que ces deux études, la philologie et l'histoire, doivent s'ajouter à celle de l'esprit humain, s'observant lui-même et trouvant dans la conscience qu'il a de sa pensée le secret de sa nature et de ses lois, ce n'est pas ce dont il s'agit. Si

la psyehologie n'a pas assez profité de ce secours, jamais elle ne fut plus disposée à l'accueillir. La question est de savoir : 1° si l'étude du langage et de l'histoire doit remplacer l'étude de l'homme par la conscience; 2° si ce n'est pas d'abord dans l'homme individuel, formé ou adulte, que cette étude doit se faire.

1° Qu'est-ce que le langage? Peut-on en étudiant ses éléments, sa structure, ses lois, ses variations ou ses formes, connaître avec exactitude les idées et les actes de l'esprit, les sentiments de l'âme humaine, etc.? N'y a-t-il pas un cercle vicieux dans cette méthode qui substitue le signe à la chose signifiée, la copie à l'original? Prendre des exemples. Que peut-on espérer de cette méthode privée elle-même des lumières de la psychologie, de la métaphysique et de la logique?

2° N'en est-il pas de même de l'histoire? Que sont les événements historiques, les monuments, les actions des grands hommes, les œuvres de l'art, etc., sinon des manifestations ou des symboles de la nature humaine. Comment et avec quoi doit-on interpréter ces symboles? — Même raisonnement que pour le langage.

3° Si l'on veut connaître les actes simples de l'esprit, ses vraies facultés, ses idées essentielles et fondamentales, les véritables éléments de sa nature, peut-on faire autrement que de les prendre dans l'homme à l'état normal ou développés dans l'individu? Ne faut-il pas un type auquel on compare les autres formes, modes, variations, développements, etc.? Ce procédé initial n'est-il pas suivi dans les autres sciences? Fait-on autrement en anatomie, en physiologie, etc. — Discuter ces points, réfuter les objections, et conclure.

QUESTION VIII

La sensation est-elle le principe de nos connaissances et des actes de notre volonté? Réfutation du sensualisme.

PROGRAMME

Le système qui fait de la sensation l'origine de toutes nos connaissances et de tous les actes de la volonté, est loin d'a-

voir fait son temps. Développé par Locke, simplifié par Condillac (*Traité des sensations*), il reparaît aujourd'hui chez les successeurs de Berkeley et de Hume. L'école positiviste l'adopte et le professe. Le fond est le même. Les procédés et la méthode n'ont pas varié. C'est toujours le sensualisme tel qu'il a paru à toutes les époques de la philosophie. Aux assertions de cette école, il est bon d'opposer les raisons qui en montrent l'erreur ou la fausseté. Voici comment ce système se formule et cherche à se justifier.

Il reconnaît dans l'homme, outre la *sensibilité* qui est la mère commune de nos facultés, l'*entendement* et la *volonté*, d'où dérivent toutes nos idées et toutes nos actions. Or, tous les actes de l'entendement sont compris à l'origine dans le fait primitif de la sensation. La sensation elle-même n'est que l'impression produite sur les organes, impression transmise au cerveau. De la *sensation* naît la *perception*. De la comparaison des perceptions se forme le *jugement*. Plusieurs jugements constituent le *raisonnement*, qui n'est qu'une suite de jugements. La *mémoire* et l'*imagination* s'expliquent de même. La mémoire conserve les impressions, l'imagination les reproduit et les associe ou les combine dans de nouveaux rapports. — Tel est le mécanisme de l'intelligence.

Celui de la volonté est analogue. Ici le point de départ est la sensation *agréable* ou *désagréable*. Le *plaisir* engendre le *désir*, qui fait naître à son tour la *préférence*. De la préférence ou du *choix* naît la *volonté*, qui n'est qu'un choix entre des motifs et qui est déterminée par les motifs. La *liberté* n'est que l'absence d'obstacle à la satisfaction de nos désirs ou la *puissance* d'agir.

Tel est le système (sauf les variantes). — C'est celui de la *sensation transformée*. — On fera voir que son vice radical est de confondre dans tous ces faits l'*antériorité* avec la *causalité*, de prendre le point de départ ou l'*antécédent* pour la cause génératrice des idées et des actes de l'esprit. On s'attachera donc à montrer qu'aucune de ces transformations n'est possible ; que le fil se rompt à chaque moment entre les mains de l'analyste sérieux ou de l'observateur impar-

tial ; ce prétendu *processus* est tout artificiel. Si d'ailleurs il est réel, il n'a lieu qu'autant que la force intelligente et libre, enveloppée d'abord dans la sensation, s'en dégage et affecte des caractères opposés à ceux de passivité et de fatalité inhérents à la sensation. — Sans refaire l'analyse de l'intelligence et de la volonté, on choisira parmi les actes de l'âme humaine ceux où se manifeste le mieux l'opposition à la sensation. — Tout en se servant de ce procédé direct de réfutation, on indiquera les conséquences que le système engendre et que la dialectique met à nu : le scepticisme, le fatalisme. — Conclure.

QUESTION IX

L'association des idées est-elle la loi fondamentale de l'intelligence ?

PROGRAMME

Que l'association des idées soit un fait psychologique d'une haute importance, qu'il serve à expliquer un grand nombre d'autres faits relatifs à nos jugements, à nos habitudes, à nos goûts, etc., c'est ce que d'habiles observateurs de la nature humaine (Locke, Hume, Reid, D. Stewart, etc.) ont reconnu et mis en lumière. Mais doit-on y voir la loi fondamentale de l'intelligence et vouloir de ce fait tirer toute la science de l'esprit humain ? Cette tentative, née de l'esprit de système et qui porte l'empreinte d'une exagération évidente, doit échouer contre une étude impartiale et approfondie des actes de la pensée et de ses facultés. Il est d'abord curieux de voir comment cette opinion cherche à se rendre vraisemblable.

1° La science, dit-on, celle de l'esprit comme celle qui a pour objet la nature, se réduit à constater des faits et à observer leur succession. L'étude de l'âme, c'est celle des *états mentals* et de la manière dont ils se succèdent ou se combinent et s'associent. — Cela est-il vrai ? Est-ce bien là la véritable idée de cette science ?

2° Le problème de la science ainsi simplifié, l'association des idées devient la loi suprême qui régit tous les faits de

l'ordre intellectuel et moral. Il s'agit de savoir comment tel état de l'âme succède à tel autre état, comment tous ces états se combinent, s'enchaînent ou s'attirent. L'*habitude* prend ainsi un rôle capital. La loi d'association est le pendant de la loi d'attraction; elle régit les pensées, comme celle-là régit les corps. — On a déjà pu juger cette méthode (Q. VI). Il s'agit ici, par une analyse directe des principaux faits de l'intelligence, de montrer combien elle est superficielle et fausse. On prendra donc quelques-uns des actes les plus importants de l'esprit, relatifs au *sens intime*, à la *perception externe*, à la *mémoire* et à l'*imagination*, et on fera voir qu'ils sont inexplicables par la loi qu'on invoque. N'y a-t-il dans la perception des sens que des images qui se succèdent? La conscience n'est-elle qu'une chambre obscure où se reflètent ces images? La mémoire est-elle un récipient où elles se conservent? L'imagination n'offre-t-elle qu'une fantasmagorie d'images qui se reproduisent et se combinent? etc. N'est-ce pas fermer les yeux sur la nature et les vrais caractères des actes de l'esprit, sur leur destination, etc., que de ne voir en eux que les rapports extérieurs, en vertu desquels ils s'accompagnent ou se succèdent? Quant aux actes supérieurs de l'intelligence ou de l'entendement, tels que la *conception*, le *jugement*, le *raisonnement* et la *raison*, n'est-ce pas se condamner à ignorer à jamais ce qu'ils sont, que de se borner à examiner comment ils se succèdent dans l'esprit sans approfondir leur nature et leur véritable objet?

Sans s'appesantir sur les conséquences, on devra néanmoins les signaler ou les faire entrevoir. Que prétend-on tirer d'une pareille science de l'homme et de l'esprit humain relativement aux problèmes de la philosophie? Que seront la métaphysique, la logique, la morale, le droit naturel, la religion édifiés sur cette base? En se bornant au problème de la *vérité* de nos connaissances, la solution peut-elle être autre que le scepticisme? Préciser ce point. — Quant aux grands objets de la pensée, le beau, le bien, Dieu, l'âme, la liberté morale, etc., tout est-il dit quand on les a qualifiés d'entités métaphysiques, qu'on les a traités de rêves et d'illusions ou classés parmi nos préjugés? — Conclure.

QUESTION X

De la conscience. Quelle est la vraie nature de cette faculté? Des illusions de la conscience.

PROGRAMME

1° La conscience n'est-elle que la collection ou le résumé des sensations ou des images que produit en nous le monde extérieur par l'intermédiaire des sens? Cela fût-il vrai, ne faut-il pas un acte particulier de l'esprit pour percevoir la sensation, pour saisir l'image, etc. ? Qu'est-ce que sentir une sensation, imaginer une image ? Ce redoublement de la pensée sur elle-même se conçoit-il dans l'hypothèse matérialiste ou sensualiste ? Doit-on se figurer l'esprit comme une chambre obscure, une lanterne magique où apparaissent et se succèdent les idées, les images, les pensées, etc. ? Insister sur ce point et montrer combien sont grossières et vaines les explications que l'on donne ainsi de la conscience, de l'imagination, de la mémoire, etc. Faire remarquer l'abîme qui sépare le fait de conscience de tout autre fait analogue emprunté au monde physique.

2° On parle des illusions de la conscience. Que peuvent être ces illusions ? Vont-elles jusqu'à nous faire croire que nous ne sentons pas quand nous sentons, que nous ne pensons pas, que nous ne jugeons pas, que nous ne voulons pas quand nous exécutons ces actes ? L'illusion est-elle d'imaginer un être fictif qui s'appelle *moi*, entité nominale, pure création de l'esprit qui lui-même n'est rien, qui se croit le sujet réel ou l'auteur de ses actes, tandis qu'il n'est que le lien logique ou le prête-nom des événements dont il n'est pas même le spectateur oisif, ni le théâtre, puisqu'il n'existe pas ? — Faire ressortir l'étrangeté de ces assertions et en indiquer les principales conséquences relativement à la personnalité humaine, à la liberté, etc.

3° L'être qui a la conscience de soi est un esprit. Distinction de l'*âme* et de l'*esprit*. L'esprit peut-il par la conscience pénétrer le fond de son être ? Des mystères de l'âme. Si le fond de l'âme reste inconnu, en est-il de même des attributs

de l'être pensant : *unité, identité, liberté ?* — Des degrés de la *conscience* et de la *réflexion ;* degrés correspondant de la personnalité. (V. *Personnalité.*)

QUESTION XI

Du rôle de la raison dans les sens.

PROGRAMME

Que l'homme doive sa supériorité sur les animaux non à la perfection de ses sens, mais à la raison qui s'en sert, c'est ce qu'une étude un peu attentive des lois de la perception fait voir avec la dernière évidence. Il est bon de rendre sensible cette vérité en montrant la part que prend la raison dans l'exercice de nos sens.

1° A quoi se réduisent les perceptions de nos sens prises séparément ou dans leur ensemble.

Transformation que subissent les perceptions sensibles pour devenir de véritables notions et fournir la base de nos jugements et de nos raisonnements (*abstraction, généralisation*, etc.).

2° La connaissance sensible n'est possible qu'à la condition de notions ou conceptions rationnelles, comme celles de l'*espace*, de la *substance*, de la *causalité*. Nécessité de faire intervenir les principes de l'entendement, en particulier le *principe d'induction*, dans l'éducation et le perfectionnement des sens. — Ce que fournit ici l'instinct ; ce qui vient de l'expérience et du raisonnement.

3° Certaines opérations que nous attribuons aux sens et à la perception directe appartiennent à la raison et au raisonnement (appréciation des distances, etc.).

4° Idées et jugements que nous attribuons vulgairement aux sens et qui relèvent d'une faculté supérieure. De la vue du beau et des jugements du goût sur les beautés de la nature et de l'art. Part des sens, part de la raison dans ces jugements.

Toutes ces opérations, bien qu'elles s'exécutent d'abord chez l'homme spontanément, et nous deviennent familières par l'habitude, n'en diffèrent pas moins de l'instinct, qui

chez l'homme est d'autant plus borné que le rôle de sa raison est plus étendu.

QUESTION XII

Rapports de la mémoire avec les autres facultés.

PROGRAMME

Toutes nos facultés sont dans un rapport intime et se prêtent un mutuel secours. Cette action réciproque est en particulier facile à démontrer pour la mémoire.

1° On montrera ce que les autres facultés empruntent à la mémoire et on justifiera le mot de Pascal : « La mémoire est nécessaire à toutes les opérations de l'esprit. »

2° Ce dont la mémoire, à son tour, est redevable aux autres facultés : attention, jugement, raisonnement, etc.

Nécessité de ne pas développer isolément la mémoire et de conserver un juste équilibre entre nos facultés. Signaler brièvement les vices de l'éducation contraire (1).

QUESTION XIII

Rapports de la mémoire et de l'imagination.

PROGRAMME

Après avoir marqué les différences qui séparent ces deux facultés, on fera voir le lien qui les unit et en particulier le secours que la mémoire prête à l'imagination, et réciproquement.

1° *Différences :* Croyance qui s'attache à la mémoire, absente de l'imagination (dans l'état normal). — Notion du temps nécessaire au souvenir, non à l'imagination. — Acte de réflexion dans la mémoire, nous rappelant à nous-mêmes, tandis que l'imagination nous en distrait. — Ordre des idées reproduit par la mémoire, interverti par l'imagination, etc.

2° *Action mutuelle :* L'imagination nécessaire à la mémoire pour se représenter le passé; la mémoire nécessaire

(1) QUESTION A TRAITER : *De l'identité des principes sur lesquels repose la culture de la mémoire malgré ses variétés dans les individus.*

à l'imagination, qui lui doit ses matériaux et s'enrichit de souvenirs. — Distinction néanmoins des deux facultés : hommes de mémoire, hommes d'imagination. La proportion n'est pas exacte, etc. Quelquefois l'opposition est frappante. — Leur réunion dans le génie (1).

QUESTION XIV

Rapports de l'imagination avec l'entendement.

PROGRAMME

On oppose avec raison ces deux facultés; mais on aurait tort de méconnaître leurs rapports ; il s'agit de les marquer ici avec précision.

1° L'entendement humain peut-il fonctionner sans images (Aristote) ? Secours que prêtent les signes à toutes les opérations de la pensée. (V. *Langage.*) — N'est-il pas une région moyenne et même supérieure où les images doivent se combiner avec les idées pour rendre celles-ci plus attrayantes ou persuasives (art, poésie, éloquence)? L'imagination ne produit-elle alors que des fantômes, des illusions ? Que sont en réalité ces fictions ?

2° Action de l'entendement sur l'imagination. En quoi elle consiste ; comment il la gouverne, la corrige ou dissipe ses illusions ? Nécessité d'un *critérium* ou d'une règle non empruntés aux sens. Est-il vrai qu'il suffise pour dissiper une fausse image (illusion, hallucination, etc.) d'une autre image plus fixe venant de l'expérience, et de rétablir ainsi l'équilibre entre les images. Cercle vicieux. Vanité des moyens qu'offre ici l'école sensualiste. Nécessité d'un acte supérieur et spécial de l'entendement qui dans l'expérience elle-même discerne le vrai du faux, l'apparence de la réalité ? — Même nécessité pour le goût dans les œuvres de l'imagination. — Conclure.

(1) QUESTION A TRAITER : *Pourquoi les anciens ont-ils appelé Mnémosyne la mère des Muses.* — Comment cette fable doit-elle s'entendre? Faut-il la prendre à la lettre? Les Grecs pensaient-ils que la mémoire seule pût engendrer les arts? Les Muses étaient filles de Jupiter, Apollon présidait à leurs exercices, etc., etc.

QUESTION XV

De la raison. N'est-elle que la faculté d'abstraire, d'analyser ou de combiner les idées?

PROGRAMME

Est-il vrai que la raison dans l'homme ne soit que le pouvoir qu'a l'esprit de décomposer et de recomposer ses idées qui, prises à leur origine, sont toutes des perceptions sensibles? On fera voir combien cette opinion est fausse et superficielle. — 1° Quand l'esprit conçoit un objet sensible et s'en forme une idée, ne fait-il qu'abstraire une qualité d'autres qualités? Est-ce là l'*idée*, la *notion*, la *conception* véritable? — 2° Quand il *juge*, qu'il affirme ou nie, l'affirmation ou la négation n'est-elle que la reconnaissance d'un rapport entre le sujet et l'attribut déjà perçus? Pour voir que l'un est contenu dans l'autre ou ne l'est pas, ne faut-il rien de plus? L'idée de l'*être* qui est la base de l'affirmation n'est-elle qu'un mot vide de sens exprimant cette relation? — 3° *Raisonner*, est-ce seulement assembler et grouper des jugements? Pour saisir leur liaison ou enchaînement logique, un acte supérieur n'est-il pas nécessaire? — Faire ressortir le caractère superficiel et tout extérieur d'une pareille analyse, qui pour soutenir une doctrine fausse réduit toutes les opérations de l'esprit à de simples décompositions ou combinaisons factices, et méconnaît leur nature. — Qu'est-ce que la science œuvre de la raison? un magasin d'idées rangées, étiquetées? — Conclure. — V. *Précis*, 124.

QUESTION XVI

Y a-t-il des principes A PRIORI dans l'intelligence humaine?

PROGRAMME

La thèse contraire est celle de l'empirisme. On y soutient que toutes les notions les plus élevées de l'esprit, tous les principes qui servent de base à nos connaissances de l'ordre mathématique, physique, moral, etc., se ramènent à des

données fournies par l'expérience. Sans entreprendre ici de réfuter ce système ni d'examiner comment il s'y prend pour opérer cette réduction, on devra démontrer directement par l'analyse qu'il est des notions et des vérités auxquelles il est impossible d'assigner pour origine la seule expérience et qui sont par conséquent des vérités rationnelles.

1° Déterminer avec précision ce qu'on doit entendre par notions ou principes *à priori*. Il ne s'agit nullement de notions antérieures à l'expérience, mais qui, nées à sa suite, dépassent sa portée et qui sont nécessaires pour la guider, la régulariser elle-même ou la rendre possible (distinction de l'antériorité logique et chronologique). — 2° Caractères de ces notions et de ces principes : leur universalité, leur nécessité, etc. — Prendre des exemples parmi les premières vérités qui servent de base aux sciences soit mathématiques, soit physiques, soit morales. Principe de contradiction : base du raisonnement déductif; principe d'induction. Idée de loi. Premières notions morales. Distinction du bien et du juste. — Analyser, discuter et conclure. — V. *Précis*, 154.

QUESTION XVII

De l'idée de cause et du principe de causalité. — Réfutation de la théorie sensualiste et positiviste.

PROGRAMME

On connaît le rôle que jouent l'idée de cause et le principe de causalité dans la connaissance humaine. A cette notion et à ce principe sont suspendus les problèmes les plus importants de la philosophie : *Dieu*, l'*âme*, la *substance* des êtres, le *libre arbitre*, etc. Aussi, c'est de ce côté que se sont surtout dirigés les efforts du sensualisme et de l'empirisme.

Le positivisme a dû reprendre cette thèse. Il la soutient par les mêmes raisons qu'avait déjà fait valoir Hume, raisonnant d'après Locke, et dont toute l'argumentation roule sur le principe de causalité. (V. Stuart-Mill, *Logique*, t. I, p. 365.)

Cette thèse peut se résumer ainsi :

1° L'idée de cause n'est autre que celle d'un fait qui ne

précède un autre. Quand nous voyons deux faits se succéder constamment, nous disons que l'un est la cause de l'autre ; le premier est la cause, le second l'effet. L'*antériorité d'un fait*, par rapport à un autre, constitue toute la causalité. Nous n'apercevons que des faits et des successions de faits. Ainsi en est-il dans le monde moral aussi bien que dans le monde physique.

2° Le principe de causalité s'énonce ainsi : « Tout fait a une cause. » Lui-même qu'est-il? L'expression du rapport généralisé de deux faits qui se succèdent sous nos yeux et que constate l'expérience; il est le résulat de l'abstraction et d'une induction qui repose tout entière sur l'expérience. Celle-ci nous apprend que, dans la nature, les faits se succèdent invariablement dans un certain ordre. Nous étendons ce jugement à tous les faits possibles. Nous en concluons qu'il en est ainsi partout et toujours (1).

Quant à une cause distincte des phénomènes et qui les produit, c'est une entité métaphysique, une abstraction réalisée, une chimère. Le principe considéré comme vérité *a priori* attribué à la raison n'est lui-même qu'une abstraction, une fiction.

Telle est la théorie qu'il s'agit de réfuter. 1° Par l'analyse, on démontrera que l'*idée de cause*, telle qu'elle est ici définie, ne répond nullement à celle que conçoit l'esprit humain. Tout au plus cette définition s'applique à la *cause physique*, non à la véritable cause, qui est la cause *efficiente*. Celle-ci est celle d'une *énergie productrice* qui engendre des actes qui ne sont pas seulement ses suites, mais ses effets. L'idée de la cause ainsi conçue nous est fournie non par les sens, mais par le sens intime ou par la conscience dans le sentiment de *notre énergie personnelle et des actes libres de notre volonté*. Cette cause, loin d'être une fiction, est ce qu'il y a de plus réel, puisqu'elle est nous-même. Cette croyance et ce sentiment sont liés à notre existence et à la vie humaine tout entière. On insistera sur la faiblesse des raisons alléguées pour dénaturer cette idée et pour ébranler cette croyance.

(1) *La loi universelle des phénomènes successifs est la loi de causalité.* (Stuart-Mill.)

3° Abordant le *principe de causalité*, on fera voir : 1° qu'il n'est pas moins faussé et défiguré que la notion de cause, et que ses vrais caractères sont méconnus; 2° que ces caractères, *nécessité*, *invariabilité*, *universalité*, rétablis, il est impossible de le faire dériver de l'expérience; 3° qu'il ne peut s'expliquer que par la raison qui, seule, nous révèle de pareils principes; 4° que, loin d'être le résultat de l'expérience et de l'induction, il n'y a sans lui ni induction ni expérience. — Conclure. — V. *Précis*, pp., 197, 217, 226; — 154, 163.

QUESTION XVIII

En quoi diffèrent la raison et le raisonnement.

PROGRAMME

Rien de plus commun que la confusion que l'on fait de la raison avec la faculté de raisonner. Il n'est pas rare qu'elle se produise même dans les écrits des philosophes. (V. Pascal.) Elle a de graves inconvénients dont le premier est de fournir au scepticisme un premier argument qui est irréfutable. Il importe donc de les distinguer et de rendre à chacune ce qui lui appartient, surtout de renfermer le raisonnement dans ses véritables limites. Cela est facile si on vient à examiner 1° leur nature et leurs actes, 2° leurs rapports, 3° l'étendue respective de leurs attributions.

1° La raison, faculté supérieure de l'esprit, son objet propre et ses caractères. — Ses actes spéciaux. De l'intuition comme acte propre de la raison. Le raisonnement, opération secondaire de l'esprit, médiate et successive.

2° Le raisonnement, composé de jugements, présuppose la raison, et n'est rien sans elle; il reçoit de la raison ses principes.

3° Universalité de la raison, elle s'applique à toutes nos facultés et les dirige; intervient dans toutes les opérations de l'esprit. Le raisonnement affecté à un ordre spécial de vérités inductives et déductives est lui-même sous sa dépendance. Autorité absolue de la raison. Sa souveraineté;

rôle subalterne du raisonnement. Pur artifice de la pensée, il ne convient qu'à un esprit borné. Instrument de la science humaine, il ne peut rien sans la raison et subit sans cesse son contrôle. La raison ne saurait être contrôlée par le raisonnement.

Indiquer quelques-unes des plus fâcheuses conséquences où la confusion de la raison et du raisonnement a entraîné les philosophes, surtout relativement aux vérités métaphysiques, comme le principe de la certitude, l'existence de Dieu, etc., les principes qui servent de base aux croyances morales et religieuses, etc.

Comme preuve accessoire, faire remarquer que ces facultés de l'esprit ne sont pas toujours au même degré dans les individus. Les logiciens ou les raisonneurs ne sont pas toujours les hommes les plus sensés ou les plus raisonnables, et réciproquement; ce qui s'explique facilement par ce qui précède. — V. *Précis,* 75, 128, 146, 277, 285.

QUESTION XIX

Quels sont les avantages et les inconvénients attachés à la faculté d'abstraire?

PROGRAMME

Sans la faculté d'abstraire et de former des idées générales, l'homme ne pourrait ni *penser* ni *parler*. La pensée n'existe que quand la perception ou l'idée concrète devient notion ou idée abstraite et d'abstraite générale. C'est le premier pas dans la voie du raisonnement. La science est un composé d'idées abstraites. Il en est de même du langage, dépositaire des idées générales. — Il est donc facile d'énumérer les avantages de cette faculté d'abstraire qui nous distingue déjà des animaux, quoiqu'elle ne soit qu'une face inférieure de la raison. (V. *supra.*) — Après avoir fait ressortir ces avantages, on en marquera les inconvénients : 1° tendance naturelle à généraliser; 2° abus des termes généraux; vague des idées générales attachées à des mots; 3° jugements et raisonnements qui reposent sur ces idées; 4° tendance à réaliser les abstractions; idées toutes faites; maximes reçues, impossibilité de revenir sur ces idées et de les con-

trôler; préjugés, etc. Double tendance dans la marche des sciences. Deux sortes d'esprits : les uns incapables de généraliser, attachés aux faits et aux détails; les autres généralisateurs (1).

QUESTION XX

La pensée est-elle fille de la parole ou la parole fille de la pensée?

PROGRAMME

La tendance constante de l'école sensualiste (condillacienne ou positiviste) est de retirer à l'esprit son initiative, de remplacer son activité propre par celle des organes ou des instruments affectés à son exercice. Ainsi en est-il du langage, cet instrument de la pensée, nécessaire à ses opérations, mais qui n'est que son instrument. « Nous ne pouvons penser sans signes, » a dit Condillac. Les signes sont des méthodes. « La science se réduit à une langue bien faite. Raisonner c'est se servir de mots comme on se sert du calcul et des signes algébriques. » (Id., Hobbes.) Aujourd'hui on va plus loin et on dit : A l'idée se substitue le signe, substitut de l'image qui se substitue aux sensations. On fait travailler l'instrument à la place de l'ouvrier.

Il s'agit de rétablir le vrai rapport du langage et de la pensée en montrant que la parole est une création de la pensée, non la pensée une création de la parole.

1° Les opérations de l'esprit, telles que *concevoir*, *abstraire*, *juger*, *raisonner*, sont-elles le résultat des signes? Quel est ici le vrai rôle du langage? Est-il la condition de l'acte, ou l'opération même de l'entendement?

2° A quelle condition y a-t-il des *signes*? Ne faut-il pas que le signe soit interprété, compris, puis reproduit avec intention? Qui saisit le sens du signe? qui le reproduit? Où est l'interprète?

3° La simple dénomination des objets (nomenclature) ne nécessite-t-elle pas un acte de la pensée? Que sont les mots

(1) *Lisez* : Condillac, *Art de penser*, ch. VIII; Locke, *Essai* III; D. Stewart, t. I, ch. I, sect. 6 : Reid, t. III, p. 232; St. Mill, *Logique;* Laromiguière, t. II.

primitifs, les vrais radicaux? De simples onomatopées ou des termes généraux? (V. M. Müller.)

4° De la *structure* du langage et des éléments métaphysiques qui le composent. Examen sommaire des parties du discours et de la syntaxe. — De la proposition et de ses termes. — Du discours. — A quel titre est-il le miroir de la pensée? — Conclusion ; Ceux qui veulent faire travailler l'instrument à la place de l'ouvrier oublient qu'il s'agit du premier des instruments, sans lequel les autres instruments étaient impossibles (1).

QUESTION XXI

De l'habitude. — Quel parti peut-on tirer de l'habitude pour la direction de l'esprit?

PROGRAMME

On rappellera en quelques mots les caractères et les principaux effets de l'habitude. (V. *Précis*, p. 199.) S'appuyer sur ces principes, et montrer le parti que l'on peut tirer de l'habitude pour la direction de l'esprit. Cette question comprend tout l'art de l'éducation. Il s'agit ici de marquer seulement l'esprit et le caractère général des méthodes.

1° Quel principe doit présider à la direction de l'esprit? Etant donnée la nature de l'âme, n'est-ce pas de développer son énergie propre? L'esprit est une force active, non une *table rase*. Condamnation des méthodes qui favorisent les habitudes passives : routine, imitation, automatisme, culture exclusive de la mémoire, etc. Exercices propres à prévenir ces effets et à atteindre le véritable but.

2° Choix des objets vers lesquels l'activité de l'esprit doit être dirigée. De quelle importance est ce choix, principalement dans l'enfance (2). Premières impressions, premières

(1) QUESTIONS A TRAITER : I. *Dans quel sens est-il vrai de dire que la langue d'un peuple est l'expression la plus claire et la plus parfaite de son génie?* — V. Rivarol : Delille, *Préf.* à la trad. des *Géorgiques*; de Gérando, *des Signes*, t. IV ; Fichte, *Disc. à la nation allemande*. — II. *De la construction directe et de la construction inventive; comparer leurs avantages et leurs inconvénients.*

(2) De Gérando, *des Signes*, t. II, p. 402; — Destutt-Tracy, *Idéol.*, ch. XVII ; *Grammaire*, ch. V.

idées; manière dont se forment nos convictions, nos opinions, nos goûts. Puissance de l'habitude ou de la *coutume.* (V. Pascal, Montaigne.) — Nécessité de ne présenter à l'esprit que des objets dignes de fixer son attention, d'en écarter les fausses images, comme les idées fausses, bizarres, les préjugés, les erreurs et les paradoxes. — Sans trop s'étendre sur ce point ni entrer dans les détails, on devra montrer tout le parti qu'on peut tirer de l'habitude pour former et perfectionner l'esprit. — Difficulté de revenir sur les habitudes premières et d'en contracter de nouvelles, de refaire nos croyances et nos convictions. — Conclure (1).

QUESTION XXII

Rapports de l'entendement et de la volonté.

PROGRAMME

La volonté humaine est libre; mais la raison exerce sur elle une action puissante. D'autre part, la volonté intervient dans toutes les opérations de l'entendement. C'est ce double rapport qu'il s'agit de mettre en lumière en maintenant aux deux facultés leur nature propre et leur rôle distinct.

1° On examinera d'abord en quoi consiste l'action de la raison sur la volonté, l'étendue de cette action et ses limites. La raison éclaire la volonté; elle la conseille et lui commande. De quelle nature est cette action? Est-ce celle d'une force qui en contraint une autre? Est-elle nécessitante ou *déterminante?* Maintenir le caractère libre de la volonté et réfuter l'opinion qui accorde à la raison chez l'homme une trop grande part dans les déterminations volontaires. Est-il vrai, comme l'a dit Platon, que l'homme ne pèche que par ignorance? (*Gorgias*, *Timée*, *Lois.*)

Qu'y a-t-il de faux ou d'exagéré dans ces maximes? D'autre part, doit-on méconnaître les effets de l'ignorance et de l'erreur par rapport à la volonté et au caractère? Signaler ces effets. Mais est-il vrai que l'évidence parfaite soit irrésistible et entraînerait infailliblement les décisions

(1) *Précis*, pp. 104, 80, 87, 95, 106, 135, 165, 469, 485.

et les actes de la volonté? Force des passions et des désirs opposés à la raison dans l'homme.

2° Quant à l'action de la volonté sur l'entendement, on montrera comment la volonté intervient dans toutes les opérations de l'esprit qui servent à former nos idées et à préparer le jugement (attention, comparaison, etc.); mais on maintiendra l'indépendance du jugement et son action distincte. On relèvera l'exagération des systèmes qui font une trop grande part à la volonté dans nos jugements, et on en fera voir les conséquences en ce qui concerne en particulier les causes de nos erreurs, etc. — Conclure.

QUESTION XXIII

Du désir et de la volonté. — En quoi ils diffèrent.

PROGRAMME

Il n'est pas rare de voir le *désir* et la *volonté* confondus dans les écrits des philosophes. Qu'il en soit ainsi dans l'école sensualiste (Locke, Condillac), rien de plus naturel, c'est la conséquence du système. Mais la même erreur est souvent commise par les philosophes spiritualistes. Ainsi chez Platon la volonté n'est qu'une passion plus noble que les autres. Malebranche ne la distingue pas de l'amour ou du désir. Or, cette confusion engendre les conséquences les plus graves. Si, en effet, la volonté n'est que le désir et que le désir soit fatal, que devient la liberté et avec elle la responsabilité des actes? On est entraîné au fatalisme. Il est donc essentiel de rétablir la vérité sur ces deux faits, de montrer qu'ils diffèrent non en degré, mais par leur essence, et qu'ils appartiennent à deux principes différents de la nature humaine.

Deux faits sont différents: 1° quand l'observation saisit en eux des caractères différents ou opposés; 2° quand ils se produisent séparément, l'un sans l'autre ou dans un rapport inverse; 3° quand, soumis à l'action des mêmes causes, ils manifestent des effets différents.

1° Le désir et l'acte volontaire ont des caractères opposés : l'un est libre, l'autre est fatal. Insister sur ce point.

Le désir n'a de limite que dans d'autres désirs; la volonté raisonnable se pose à elle-même sa limite. Exemples propres à éclaircir ces caractères. Situations dans l'homme où le désir est opposé à d'autres désirs; situations où la volonté intervient pour rétablir l'ordre et faire cesser l'antagonisme. Comparaison de l'homme qui sait commander à ses désirs avec l'homme en proie à des passions différentes et qui manque de volonté.

2° La volonté accompagne-t-elle toujours le désir? Est-elle en raison directe de son intensité? Affaiblissement graduel du désir à mesure que la volonté s'affermit et se fortifie. Affaiblissement de la volonté coïncidant avec l'accroissement de nos désirs. Dans le paroxysme de la passion, que devient la volonté (1)?

3° Action différente des mêmes causes sur les désirs et sur la volonté. 1° Effets opposés de l'habitude. 2° Action de l'intelligence : désirs aveugles d'autant plus violents et plus capricieux. Volonté éclairée, calme et constante. Action des causes extérieures : insatiabilité des désirs, ou satiété, dégoût; énervement de l'âme; force puisée dans l'exercice de la volonté. — Conclusion.

QUESTION XXIV

Quelles sont les erreurs principales auxquelles peut conduire une fausse analyse de la volonté dans un système philosophique?

PROGRAMME

Qu'un fait important de la nature humaine ait été mal observé et mal décrit, c'est un grave préjudice pour la science qui se trouve ainsi mal faite et peut rester longtemps arrêtée dans son progrès. Mais là ne se bornent pas les effets d'une pareille erreur. Comme ce fait est un prin-

(1) « Tandis que le plus haut degré de clarté de cette manifestation du *moi* est précisément le plus haut degré d'énergie du vouloir ou de l'effort luttant contre la résistance; au contraire, l'enveloppement et l'absorption la plus complète de la personne ou du moi correspondent au plus haut point d'exaltation du désir. Comment donc serait-il possible que la personnalité prît sa source dans le même mode de l'âme où elle s'absorbe et s'évanouit à un tel degré? » (M. de Biran.)

cipe, le mal se fera sentir dans toutes les parties de la philosophie où sa présence est impliquée. Cela est vrai de toutes nos facultés et en particulier de la volonté. On le fera voir d'abord pour tous les problèmes où ce fait intervient directement et qui appartiennent à la philosophie morale (morale, droit naturel, éducation, etc.), puis aussi pour les questions qui lui semblent le plus étrangères et qui tiennent davantage à la spéculation, comme la science de Dieu ou la théodicée, et la logique elle-même. — Il serait bien d'ajouter au raisonnement qui démontre ces rapports quelques exemples tirés des systèmes philosophiques. (Platon, Descartes, Locke, Hobbes, Spinosa, etc.) — Conclure.

QUESTION XXV

Du déterminisme.

PROGRAMME

On appelle déterminisme tout système où la volonté est représentée comme déterminée ou nécessitée par des motifs. On le rencontre dans toutes les écoles où la liberté est attaquée. L'argumentation ordinaire est celle-ci : « Le libre arbitre, dont nous croyons avoir conscience, est une illusion. Nous connaissons l'acte du vouloir; mais le fond de la décision nous échappe. Elle est causée par des motifs qui agissent sur nous à notre insu. C'est l'ignorance où nous sommes relativement à ces motifs qui nous fait croire que nous sommes libres. Tout homme d'ailleurs agit conformément à son caractère. L'acte de la volonté n'est que la résultante des forces qui agissent en nous. Celui qui calculerait ces forces prédirait infailliblement tous nos actes. Tout se réduit donc à un problème de mécanique intellectuelle. Il n'y a pas deux sortes de lois, des lois physiques et des lois morales. Les mêmes lois régissent tous les phénomènes de l'univers, et le même procédé doit servir à les constater. »

Plus d'un savant aujourd'hui ne craint pas d'émettre cette doctrine, sans vouloir en accepter les conséquences.

On la réfutera : 1° en combattant l'assertion qui ôte à la conscience le droit de décider sur cette question; 2° en rétablissant le vrai caractère des motifs et de leur action sur la volonté et en faisant voir que cette action n'est ni nécessitante ni déterminante; 3° aux hypothèses précitées on opposera le fait de la volonté libre, maîtresse d'elle-même et de ses déterminations, fait plus clair que toutes ces assertions; 4° poursuivant le système dans ses conséquences, on relèvera ses contradictions. On insistera en particulier sur ce qui est dit du caractère des individus, comme uniquement déterminé par le tempérament étranger à la volonté ou la déterminant à son tour. — L'assimilation des lois morales aux lois physiques est une autre assertion dont on fera justice. — L'induction qui porte sur les actes humains est-elle certaine ou simplement probable?

En terminant, on fera remarquer combien sont peu scientifiques ces doctrines qui en appellent sans cesse à la science et à ses méthodes et qui nient les faits les plus évidents, qui, en outre, ne peuvent échapper aux conséquences que le bon sens et la morale réprouvent qu'en tombant dans les plus palpables contradictions.

QUESTION XXVI

Peut-on raisonnablement soutenir que l'homme n'est pas libre et que cependant il est responsable de ses actes?

ESQUISSE

La responsabilité des actes humains est le fait le plus saillant par lequel se révèle notre liberté; la moralité et la sociabilité la supposent; on ne peut donc la nier sans donner un démenti formel aux lois et à la conscience, sans révolter le sens commun. Aussi n'ose-t-on pas proclamer ouvertement ces maximes : « Nul n'est responsable de ses actes, personne n'est coupable, la loi ne doit jamais punir, la récompense et le blâme n'ont pas de sens, etc.» Mais on prend un détour, et tout en tenant le langage commun on y attache un autre sens. Spinosa lui-même (*Lettres*) reconnaît que l'homme n'est pas *inexcusable* devant Dieu, quoiqu'il soit dans ses mains

comme l'argile entre les mains du potier et que tous ses actes sans exception soient déterminés par l'invincible nécessité de sa nature. (*Ibid.*) On fait donc ici des efforts inouis pour échapper aux étreintes de la logique. On entasse les subtilités et les sophismes. Voici l'explication la plus ordinaire des partisans du déterminisme :

« Que l'homme soit ou non libre, il n'y a pas moins un ordre moral comme un ordre physique. Quiconque observe cet ordre fait bien, quiconque y déroge fait mal et se rend coupable. La société a des lois qui assurent son existence et le bien-être des particuliers. Celui qui les viole par une nécessité de sa nature n'en met pas moins la société en péril : c'est un être mauvais, nuisible et dangereux. Celui qui concourt au bien général est un être bon ; sa conduite est louable et vertueuse. L'un nous inspire de l'amour et de la sympathie ; nous ne pouvons lui refuser notre estime, quelquefois notre admiration. L'autre excite invinciblement en nous la haine et le mépris ou même l'indignation. Ainsi le criminel, qu'il le soit ou non volontairement, est odieux et doit être puni. Il en est de lui comme de la bête féroce, de l'animal hideux ou difforme. La vertu et le vice sont des qualités ; belles ou laides en elles-mêmes, elles sont de plus utiles ou nuisibles. On doit se comporter à l'égard des hommes comme envers les êtres de la nature qui nous offrent ces caractères. De plus, on agit avec le coupable et le vicieux comme avec un malade qu'il faut guérir, même en le faisant souffrir. On retranche de la société les organes malsains, on guérit les autres. — Donc la négation du libre arbitre n'intéresse nullement celle de la vertu et du vice, de la culpabilité ni de la pénalité. Les lois subsistent ainsi que leur sanction. La peine n'en est que plus efficace, puisque les êtres sur lesquels elle agit étant déterminés par des motifs, il suffit d'opposer à ceux-ci des motifs plus forts ou qui les balancent. Le remède est proportionné au mal, l'équilibre rétabli. N'est-ce pas ainsi que Platon lui-même a conçu la pénalité? (*Gorgias*, *Lois.*) L'éducation se fait de la même manière ; on encourage, on stimule, on récompense et on punit. On châtie l'animal lui-même, on le corrige, on le redresse, etc. »

On fera voir que toute cette explication est entièrement sophistique ; qu'elle fausse et dénature toutes les idées qu'elle prétend expliquer et conserver : la responsabilité, l'imputabilité, la culpabilité, etc. A des faits moraux elle substitue des faits physiques ; elle ne rend compte d'aucun des jugements que portent les hommes sur leurs semblables. Tous les sentiments qui s'y joignent sont également méconnus par cette interprétation. — Insister et conclure.

QUESTION XXVII

Peut-on arriver à prévoir infailliblement les actes libres?

ESQUISSE

C'est ce que prétend le déterminisme en essayant de fonder une *science nouvelle*, la science des caractères (éthologie). Voici les raisons que l'on fait valoir pour soutenir cette opinion.

La volonté agit par des motifs qui la déterminent. Ceux-ci dépendent de causes physiques et morales qui peuvent être connues : du tempérament, des dispositions originelles, de l'éducation, etc. Leur résultante constitue le *caractère*. Il faut tenir compte aussi des causes environnantes qui peuvent le modifier. Etudier ces causes est l'objet de cette partie de la science de l'homme qui étudie les caractères ; elle doit remplacer la morale abstraite ou spéculative. Connaissant chaque espèce de caractères et les causes environnantes qui les modifient, on arrive à prédire pour chaque individu les actes qu'il doit accomplir dans toutes les situations données. L'induction s'applique à cette classe de faits comme aux faits de l'ordre physique. La différence n'est que dans leur complexité, résultat de la complication des causes. Le problème est analogue à celui des marées, des phénomènes météorologiques, etc. (V. St. Mill, *Logique*, II.) — On réfutera cette doctrine. — Tout en faisant la part à la probabilité, on montrera ce qu'elle a d'exagéré et de faux appliquée aux actes individuels émanés de la liberté. — Discuter et conclure.

QUESTION XXVIII

Montrer le vice de l'antinomie kantienne relative à la liberté

PROGRAMME

Voici cette antinomie : Kant part de l'idée de la liberté qu'il définit très-bien : « une cause qui, n'étant pas conditionnée par une autre soit extérieurement soit intérieurement, peut commencer une série nouvelle de phénomènes dont le point de départ est en elle seule. » Or, le libre arbitre ainsi défini lui paraît incompatible avec les lois qui gouvernent le monde et dont le caractère est la nécessité. « Une telle cause, dit-il, capable de changer ou troubler l'ordre naturel et nécessaire de l'univers, est incompréhensible. » (*Raison pure.*) Kant résout l'antinomie en ayant recours à une distinction artificielle et subtile : celle des *phénomènes* et des *noumènes*. Il existe, selon lui, un monde empirique, réel et visible et un monde invisible, transcendental, que conçoit la raison. Dans cette région, en dehors de l'espace et du temps, réside la liberté; il en est ainsi de la cause première et de la cause seconde ou humaine. Les deux ordres de choses, les phénomènes et les noumènes, ayant leur domaine à part, ne peuvent ni se rencontrer ni se troubler.

Mais cette solution donnée par la *Raisonpure* ou théorique est insuffisante. La liberté ainsi rendue possible pour la raison, reste toujours à démontrer sa réalité. C'est ce que fait la *Raison pratique*. Ici la liberté devient un corollaire ou un postulat de la loi morale, comme l'existence de Dieu, de l'âme, l'immortalité.

On montrera : 1° combien est subtile cette manière d'envisager le problème de la liberté, transporté sur le terrain de la logique et de la métaphysique. — 2° Le vice principal de l'antinomie, c'est qu'elle n'existe pas. Quelle contradiction y a-t-il à concevoir une cause libre coïncidant avec des lois nécessaires? La raison ne conçoit-elle pas une cause raisonnable, agissant librement, sans déroger aux lois du monde? Fantôme évoqué par Kant. La cause humaine ou seconde n'agit-elle pas sans cesse sur la nature et ses forces qu'elle

maîtrise ou dirige et dont elle se sert? Trouble-t-elle pour cela l'ordre naturel? Quand l'homme agit sur sa propre nature, que par sa libre volonté il la modifie, la refait même, la corrige et la dompte, trouble-t-il l'ordre moral? — 3° Insister sur la méthode. La liberté n'a rien de transcendental; elle est un fait d'expérience interne aussi bien qu'un principe. Kant logicien et métaphysicien est ici mauvais psychologue. — Conclusion.

QUESTION XXIX

Comment la liberté des individus peut-elle s'accorder avec la fatalité qui apparaît dans l'histoire?

PROGRAMME

Cette question, analogue à la précédente, se résout de même. Le déterminisme trouve ici une contradiction. On fera voir qu'elle n'est qu'apparente. — Loin d'être en opposition avec les lois qui régissent la marche des événements et le plan de l'histoire, le libre arbitre de l'individu les suppose. La liberté n'est pas le caprice, l'arbitraire pur. Une volonté libre est celle qui se possède et se gouverne; elle agit d'après un but et par des motifs. Elle se sent capable d'agir raisonnablement, de coordonner librement ses actes pour les faire concourir à un ordre général qui est aussi son bien et que la raison conçoit. Ce but, c'est la raison qui le marque; la volonté y tend ou doit y tendre. Telle est la libre possession de soi, qui est aussi le pouvoir de se soustraire à la fatalité des causes aveugles et désordonnées de la nature. — La vie de l'être moral, de l'esprit, qu'est-elle, sinon une suite d'efforts pour se soustraire à ces causes (climat, race, etc.) et réaliser un bien idéal malgré les passions mauvaises? — Le gouvernement de soi-même s'accorde donc très-bien avec celui de la raison qui gouverne le monde. Là est la vraie liberté. Sous ce rapport, le stoïcisme a raison, quoiqu'il méconnaisse l'essence de la volonté.

Quand au lieu d'agir ainsi raisonnablement la liberté humaine fait le mal, qu'en résulte-t-il? Un écart momentané, sans doute, une déviation de l'ordre; mais ce désordre, il est

partiel, passager, et bientôt il rentre dans l'ordre auquel même souvent il concourt : en général, c'est l'impuissance. Tout ce qui est conforme à l'ordre se conserve. Tout ce qui va à l'encontre de l'ordre général est voué au néant. — Conclusion.

QUESTION XXX

La liberté décroît-elle à mesure que l'intelligence se perfectionne?

PROGRAMME

Les partisans de cette opinion raisonnent ainsi : « Lorsqu'un être raisonnable voit clairement le parti qu'il doit prendre, sa volonté ne peut ni hésiter ni délibérer : elle choisit toujours le meilleur. Si elle ne le fait pas, c'est qu'elle ne le voit pas assez clairement. L'évidence entière est irrésistible. Donc, à mesure que l'intelligence se perfectionne, la liberté diminue, et pour une intelligence parfaite la liberté n'est pas possible. Aussi Dieu n'est pas libre. Il en est de même de l'homme arrivé à un haut degré de sagesse. C'est pour cela que Platon disait que l'homme ne pèche que par ignorance (V. *Gorgias*); que Socrate appelait toutes les vertus des sciences (V. *Mém. Socr.*, IV, et Aristote, *Mét.*). » — Spinosa place la liberté dans la raison et ses idées claires; mais la raison pour lui, c'est la nécessité (*Eth.*, V).

Sans sortir de la psychologie, ni agiter ici les problèmes relatifs à la théodicée, on fera voir, par la simple analyse, que cette opinion repose sur une idée fausse de la liberté : celle-ci est le pouvoir de se déterminer par soi-même, d'être maître de ses actes (*sui compos*), de pouvoir commencer ou ne pas commencer, suspendre ou continuer une série d'actes, ce n'est ni le caprice ni l'arbitraire. Elle peut donc très-bien se concilier avec l'intelligence parfaite des motifs et du but de l'action. Il y a plus, elle la suppose et n'est possible que par elle. Donc, loin de s'effacer et de s'affaiblir à mesure que la raison s'éclaire, elle doit augmenter. La perfection de la volonté suit celle de la raison. Approfondir cette thèse en

discutant la thèse opposée au sujet des passions, de l'ignorance. — Conclure.

QUESTION XXXI

De la Personnalité humaine : sa nature; ses conditions; ses degrés; causes qui l'augmentent et l'affaiblissent; ses principales conséquences.

ESQUISSE

Les êtres du monde créé, dont nous faisons partie, se partagent en deux classes : les *personnes* et les *choses*. Parmi ces êtres, l'homme seul est une personne. En quoi consiste sa personnalité et quel élément essentiel la constitue ? Quelles en sont aussi les conditions ? Elle offre dans le même homme et chez les divers individus des degrés et des différences qui appellent l'attention et doivent être distingués. Il importe aussi d'examiner comment la personnalité dans l'homme s'augmente et s'affaiblit. Il est bon enfin de signaler les principales conséquences qu'engendre la personnalité.

1° Passant en revue nos diverses facultés, on fera voir que la personnalité réside essentiellement dans un *moi* qui non-seulement a conscience de lui-même, mais est doué d'une volonté libre, maîtresse d'elle-même et cause première de ses actes.On insistera fortement sur ce point et on en conclura que tout système qui nie ou attaque la liberté détruit ou rend impossible la vraie personnalité.

2° Poursuivant cette analyse, on étudiera les *conditions* de la personnalité. On distinguera celles qui, comme l'*unité*, la *simplicité* et l'identité du *moi*, sont des conditions plutôt métaphysiques que psychologiques, et l'on fera remarquer que la métaphysique est loin d'être étrangère, comme on le prétend, à cette question. On insistera sur les dernières conditions, telles que la conscience réfléchie de soi, la raison capable de délibérer, etc., nécessaires pour que le moi se constitue personne libre et se détache des choses.

3° Quant aux *degrés* de la personnalité, sans entrer dans le détail, on indiquera les principaux et on s'attachera à la forme principale, qui est le *caractère*. On fera voir com-

bien lui-même affecte de degrés et de différences. On insistera sur ses deux éléments essentiels et leur accord nécessaire : une volonté forte et une raison éclairée.

4° Parmi les *causes* par lesquelles s'augmente, ou s'altère et se détruit la personnalité, et qui sont innombrables, on s'attachera à celles qui dépendent de la volonté humaine elle-même, et on montrera comment nous pouvons à notre gré monter ou descendre ainsi dans l'échelle des êtres libres, par là, sinon créer, au moins développer indéfiniment notre personnalité, comme la laisser déchoir et même s'anéantir. Sans développer beaucoup ce point, qui contient en germe toute la morale, on devra y insister assez pour faire ressortir le vice radical et l'immoralité des doctrines qui, plaçant en dehors de l'homme et de sa volonté libre la cause véritable de son perfectionnement moral, tendent à effacer la ligne de démarcation entre les personnes et les choses.

5° Sans s'étendre davantage sur les *conséquences* de la personnalité, on devra les rappeler au moins en quelques mots d'une manière générale, mais nette, énergique et précise. On montrera le lien nécessaire qui unit à la personnalité humaine toutes ces idées de *responsabilité* morale, de *droit* et de devoir, de *mérite* et de démérite, de vertu et de vice, de *liberté* civile et *politique*, de *propriété*, etc., tout ce qui fait la dignité de l'homme et la beauté morale de ses œuvres. Sans engager de polémique, mais par voie légitime de déduction, on conclura que tous les systèmes qui nient la *causalité libre* dans l'homme ou qui en altèrent la notion, tous ceux qui attaquent directement ou indirectement le libre arbitre, ceux qui révoquent en doute ou nient la simplicité de l'âme ou du moi, son identité, etc., ceux qui confondent la personnalité avec l'individualité, qui changent ses conditions, qui méconnaissent sa puissance et placent uniquement dans des causes extérieures et fatales ses moyens de développement, étant incapables de rendre compte de la personnalité humaine, doivent répudier ses conséquences, ou qu'ils tombent dans mille contradictions que relève la logique.

QUESTION XXXII

Pourquoi le libre arbitre a-t-il été si souvent nié ou défiguré dans les systèmes des philosophes?

PROGRAMME

Cette question doit se présenter à tout homme de bon sens qui entend parler des controverses sans fin qu'a soulevées le libre arbitre et des systèmes où la liberté morale est niée, altérée ou défigurée. On ne s'étonnera pas si l'on fait attention aux raisons suivantes :

1° Puissance de l'esprit systématique; combien les faux systèmes sont intéressés à nier le libre arbitre : matérialisme, idéalisme, panthéisme, scepticisme, mysticisme. Mépris du sens commun; opiniâtreté à méconnaître ce qui contredit nos opinions.

2° Emploi d'une fausse méthode; raisonnement prenant la place de l'observation là où il s'agit avant tout d'une question de fait; ou bien, observation des sens substituée à celle de la conscience; abus des analogies tirées du monde extérieur, fausses explications qui en résultent.

3° Rejet dédaigneux de la méthode de *réfutation indirecte* par les conséquences morales.

A ces causes s'ajoutent celles qui tiennent à la diversité des esprits et des caractères. S'il est vrai que la liberté varie dans les individus selon le tempérament, les passions, l'éducation, etc., la conscience de cette liberté doit être plus ou moins claire, ou obscure et effacée selon que la volonté elle-même a été plus ou moins exercée. De là, chez les caractères faibles, la facilité à douter du libre arbitre et à accueillir les sophismes qui obscurcissent ici la vérité. — Conclure en insistant sur la nécessité de tenir son esprit libre de préjugés et d'intérêts dans cette question et d'allier, dans la vie réelle, la pratique à la spéculation.

QUESTION XXXIII

Du fatalisme dans l'histoire.

PROGRAMME

Nulle part les doctrines fatalistes n'ont marqué plus visi-

blement leur empreinte que dans l'histoire. On en montrera les effets.

1° Le fatalisme altère et détruit la notion même de l'histoire. L'histoire nous offre le spectacle de la liberté humaine luttant contre la fatalité.

2° L'histoire où domine le fatalisme peut-elle nous offrir un véritable intérêt ? Comment s'intéresser à des hommes qui ne sont en réalité que des automates ? A quelles conditions la destinée des peuples et des individus peut-elle nous toucher ? Si elle éveille encore notre sympathie ou notre pitié, etc., ces sentiments seront-ils les mêmes que si nous voyons des êtres libres agir par eux-mêmes, porter la responsabilité de leurs actes, de leurs vices et de leurs vertus ? — Que sont les *grands hommes* au point de vue de l'historien fataliste ?

3° L'histoire perd toute sa moralité. En quoi consiste la moralité de l'histoire : l'histoire considérée comme la « conscience du genre humain ? » (Tacite.)

4° L'histoire ne peut offrir un enseignement utile. Deux conditions pour tirer parti d'un enseignement : le comprendre et pouvoir le suivre. Le pouvons-nous, si nous ne sommes pas libres ?

Démontrer ou développer chacune de ces propositions et réfuter les raisons que donnent les partisans du fatalisme pour échapper à ces conséquences. — Conclure.

QUESTION XXXIV

Des objections du matérialisme contre l'existence de l'âme. — Quelle est la valeur de ces objections ?

ESQUISSE

La conscience nous atteste que le *moi* est un ou simple, identique aux divers états de sa durée, doué d'une activité qui se détermine elle-même, se dirige et se possède. Voilà les trois faits sur lesquels reposent les preuves principales de l'existence de l'âme (V. *Précis*, p. 220). Le matérialisme les attaque. — 1° Il invoque des expériences qui semblent prouver que l'âme n'est pas une, la division des animaux inférieurs, les vivisections, la dissémination de la vie dans

les centres nerveux, les actions réflexes, la localisation des facultés, les décapitations, etc. — 2° Quant à notre *identité*, elle disparaît dans certaines maladies, dans l'aliénation mentale; il est des cas où le moi ne se reconnaît plus lui-même et se croit une autre personne. Le vieillard se retrouve à peine dans le jeune homme. Nous n'admettons pas les erreurs et les préjugés de notre enfance. — 3° La liberté contredite par la science qui n'admet que des lois invariables, est une illusion de la conscience; une foule de faits prouvent qu'elle n'est que l'ignorance des causes qui nous font agir.

A ces objections voici la réponse.

Les expériences qu'on allègue, prouvent-elles réellement que la personne humaine n'est pas une? Qu'il y ait des êtres chez lesquels la vie est disséminée en divers centres, ou qui forment comme plusieurs animaux en un seul, en est-il de même pour l'homme? Que ses facultés se localisent, cela prouve-t-il que leur principe soit étendu et multiple? Quand l'être qui sent, pense, veut, se croit un être unique, peut-il se tromper? Y a-t-il en lui plusieurs moi, ou le moi est-il une résultante de forces diverses? Toute force est une. Il est absurde de supposer un être actif ayant conscience de lui-même, qui est à la fois lui-même et un autre, qui se dédouble ou se multiplie, qui dit moi et nous à la fois, qui est un et plusieurs. Il y aurait alors plusieurs personnes, un agrégat ou association d'êtres sentant, pensant, voulant, ayant la faculté de se posséder et de se gouverner eux-mêmes. Les expériences montrent-elles clairement que cela se puisse, que le contraire soit pure fiction, illusion de la conscience? Que faudrait-il en conclure relativement au témoignage de nos facultés?

L'identité de la personne humaine est-elle bien comprise quand on la suppose détruite ou altérée dans les cas que l'on cite? Les aberrations de l'esprit, les erreurs de l'imagination changent-elles pour cela la personne? Font-elles qu'une personne se substitue à une autre? Le fou qui se croit César ou Alexandre, cesse-t-il d'être lui-même, pour devenir Alexandre ou César? Quand il revient à la raison, a-t-il tort de se reconnaître? Qu'on admette, si l'on veut, avec Pythagore la métempsycose, l'âme qui animerait plusieurs corps

en serait-elle moins une ? Le vieillard qui rit des erreurs de son enfance ne reconnaît-il pas avoir été enfant ? Sosie est toujours Sosie, même lorsqu'on le force à s'en dédire. Laissons donc cet argument qui renouvelle la scène de Molière et relève de la comédie.

Quant à la thèse que l'on soutient contre la liberté, elle est d'une grande faiblesse et elle a été mille fois réfutée. (V. Q. XXV). L'homme, oui ou non, croit-il invinciblement qu'il est libre ? Sa vie entière ne repose-t-elle pas sur ce fait? Que peut la science, sinon d'abord le constater, puis, si elle peut, l'expliquer ? Le nier devient ridicule. Est-il vrai que l'homme soit en réalité maître de ses actes, capable de se gouverner lui-même, qu'il se croit cause véritable des actions volontaires qu'il s'attribue ? Tout cela sans doute ne peut convenir à la matière et est en contradiction avec ses lois ; mais qu'y faire ? Il en est de même de la pensée, ou de la propriété de se penser soi-même, de réfléchir, de sentir même. Il y a là un abîme entre le dernier fait physique, chimique ou physiologique, et le fait nouveau de la sensation. Ici le fil est rompu, le progrès cesse, toute transformation est impossible. On déclare que cela n'est pas et ne peut être, que, si nous croyons le contraire, cela tient à notre ignorance des causes, qu'il n'y a même pas de cause, mais des faits qui se succèdent, enchaînés à des lois nécessaires. Mais qui parle ainsi ? La science ou un système ? On méprise la conscience et on la rejette. Où cependant est ici la vraie clarté avec la certitude ? L'idée claire, n'est-ce pas celle que j'ai de moi-même, de l'unité, de l'identité de ma personne, de sa liberté surtout, trois attributs qui me sont attestés par la conscience ? Qu'on me dise que cette force que j'appelle moi peut être coupée, divisée, qu'elle devient une autre force, qu'elle ne s'appartient pas, ne dispose pas de soi comme elle le croit, que son activité est fatale, qu'elle est le résultat d'autres forces, aveugles, fatales, qui, par leur concours et en s'aggrégeant, forment un tout intelligent qui pense, qui veut, qui se dirige et se gouverne ; qu'à l'appui de cette opinion, on produise des expériences, ma raison n'en sera pas ébranlée. Elle dira que, quand même il n'y aurait là rien d'obscur, cela ne prouve rien contre ce qui

est évident. Elle verrait l'effet d'un aveuglement systématique dans une conclusion qui contredit les faits les plus manifestes en invoquant d'autres faits moins clairs et dont elle tire des conséquences qui n'y sont nullement contenues. A ce signe elle reconnaît non la science mais un système.

QUESTION XXXV

Montrer le vice de l'argumentation kantienne contre les preuves de l'existence de l'âme.

ESQUISSE

Dans cette partie de la *Critique de la raison pure* qu'il appelle les *paralogismes* de la psychologie rationnelle, Kant attaque ainsi les preuves de la spiritualité de l'âme.

1° La preuve tirée de la *simplicité* du principe pensant est fausse. On conclut de l'unité de la pensée à l'unité de la substance pensante. Cette conclusion, dit Kant, est un paralogisme ; car la pensée peut être une et son sujet multiple. — On n'a pas le droit de conclure de l'effet à la cause. L'âme est une inconnue, *x*. — Dans ce mot est comprise la collection ou la série des états ou des phénomènes qu'on appelle la pensée ; il n'y a là aucun objet réel et substantiel. La conscience ne connaît pas plus le moi que les sens ne connaissent la matière. Les sens donnent des phénomènes, la conscience d'autres phénomènes. Il n'y a pas plus de réalité d'un côté que de l'autre.

2° La preuve que fournit l'*identité* du moi ou de la personne humaine n'est pas plus valable. En quoi consiste cette identité ? Dans la permanence du moi. Or, celle-ci n'est que la succession continue de ses états. D'ailleurs, on l'a vu, le moi n'a rien de réel. La personne elle-même change, elle varie, s'accroît, diminue, disparaît dans le sommeil, les maladies, etc.

Kant en conclut que la psychologie rationnelle, celle qui établit l'existence de l'âme et sa spiritualité, repose sur des paralogismes. Sur ce point comme sur Dieu, la liberté, etc., est démontrée l'impuissance de la métaphysique. Ces vérités ne peuvent s'établir que par la morale et sont du ressort de la *raison pratique*.

L'école positiviste s'est emparée de cette argumentation, qu'elle reproduit à satiété dans ses écrits. Quelle est sa valeur réelle? On en fera voir le vice. Elle roule sur l'idée fausse que Kant se fait du moi et de la conscience (idée qu'il a prise dans les ouvrages de Locke, de Hume et de Wolf). Sa critique s'appuie sur une fausse psychologie. De sorte qu'en combattant le dogmatisme il est lui-même dogmatique et part d'une fausse hypothèse. C'est ce qu'on établit par une discussion où doit dominer l'analyse.

1° Est-il vrai que le moi doit être considéré comme un inconnu, un être indéterminé et indéterminable. — 2° La conscience n'est-elle que le réceptacle de nos pensées, la collection des états mentals simultanés? — 3° L'identité personnelle est-elle mieux comprise? Avec de pareilles fictions et de telles hypothèses on a beau jeu et on triomphe facilement. En est-il de même si les faits sont rétablis et si l'on revient à la réalité? — Des abus de la logique. — Qu'on observe mieux, et les paralogismes se retournent contre celui qui les établit. Toute cette argumentation devient sophistique.

On fera remarquer que Kant laisse de côté la preuve tirée de la *causalité libre*. Celle-ci d'ailleurs, il l'a attaquée dans la thèse qu'il soutient contre le libre arbitre (V. *suprà*). La liberté pour lui est un *noumène* (V. *suprà*); elle n'est pas un fait d'expérience fourni par la conscience. Nouvelle hypothèse chimérique (1). Partout ici la logique établit des prémisses artificielles, dont elle déduit les conséquences. Et

(1) « Thèse singulière à soutenir, que je ne saisis pas la cause qui est *moi*, que je sens ma pensée, ma volonté, ma sensation, mais que je ne me sens pas pensant, voulant, sentant. Mais d'où saurais-je alors que la pensée, la volonté, la sensation que je sens sont miennes, qu'elles émanent de moi, et non pas d'une autre cause? Si ma conscience ne saisit que la pensée, je pourrais bien concevoir que la pensée a une cause; mais rien ne m'apprendrait quelle est cette cause, ni si elle est *moi* ou tout autre. La pensée ne m'apparaîtrait donc pas comme *mienne*. Quand l'expérience de chaque instant ne serait pas là pour déposer que j'ai conscience de la cause qui pense, qui veut et qui sent, il serait démontré que j'ai cette conscience par cela seul que j'appelle *moi* cette cause et *miens* les actes qui en dérivent : car, si je ne l'atteignais pas, elle serait pour moi une force inconnue, comme la gravitation; je ne pourrais savoir si elle est identique à moi, qui ne ferais que la concevoir, ni par conséquent si les actes qui m'en révéleraient l'existence m'appartiennent. » — (Jouffroy, 2e Mél., p. 275.) L'auteur y voit la preuve unique, à tort selon nous, de la spiritualité de l'âme. Elle est au moins la première et les autres la présupposent. (V. [illegible])

celles-ci que sont-elles ? Le moi ombre de réalité, pur fantôme évoqué par la conscience, les corps d'autres fantômes ; scepticisme, nihilisme. — Après cela, que fera la *raison pratique ?* Comment rétablir ces vérités niées dans la spéculation. — Contradictions. — Conclure.

QUESTION XXXVI

Examen de l'hypothèse matérialiste : « La matière, en s'organisant, acquiert des propriétés nouvelles. » La pensée est un effet de l'organisation.

PROGRAMME

« Non organisée, la matière ne pense pas ; organisée, elle pense. » Voilà ce que répète sans cesse l'école matérialiste. Ainsi la matière en s'organisant acquiert des propriétés nouvelles, parmi lesquelles la sensation et la pensée occupent le premier rang. On croit l'établir, en s'appuyant sur l'expérience qui montre partout la pensée attachée aux organes, se manifestant par les organes, subissant tous les changements qui se remarquent dans les organes eux-mêmes. C'est donc l'observation scientifique elle-même qui donne ce résultat : la pensée est le produit de la matière organisée et de ses forces, qui se confondent avec elle et sont inhérentes à ses éléments.

On réfutera cette doctrine en faisant voir 1° que l'observation extérieure elle-même ne donne nullement ce résultat, mais que seulement la pensée se manifeste dans la matière et par elle, non qu'elle lui soit identique et une de ses propriétés (1).

(1) La science démontre que ni la matière organisée ni la matière brute n'engendrent les phénomènes, mais qu'elles servent uniquement à les manifester, par leurs propriétés, dans des conditions déterminées. La matière, quelle qu'elle soit, est toujours, par elle-même, dénuée de spontanéité et n'engendre rien ; elle ne fait qu'exprimer, par ses propriétés, l'*idée* de celui qui a créé la machine qui fonctionne : de sorte que la matière organisée du cerveau, qui manifeste les phénomènes de sensibilité et d'intelligence propres à l'être vivant, n'a pas plus la conscience des phénomènes qu'elle manifeste, que la matière brute d'une machine inerte, d'une horloge, par exemple, n'a conscience des mouvements qu'elle manifeste, ou de l'heure qu'elle indique ; pas plus que les caractères d'imprimerie et le papier n'ont conscience des idées qu'ils retracent, etc. Dire que le cerveau sécrète la pensée, cela équivaut à dire que l'horloge sécrète l'heure ou l'idée du temps. Le cerveau et l'horloge sont deux mécanismes, l'un vivant, l'autre inerte, voilà toute la différence. En résumé, il ne faut pas confondre les *causes* avec les

— 2° Qu'elle soit l'effet produit par la combinaison des éléments matériels doués ou non d'activité, c'est ce qui est en contradiction avec toutes les propriétés parfaitement connues de la pensée et du principe pensant. Ici l'observation interne met sous nos yeux des faits qui démentent l'hypothèse matérialiste. Appuyé sur eux, le raisonnement démontre que la pensée ne peut être l'effet de la matière organisée. L'observation donne une force simple, identique, douée d'une spontanéité libre, propriétés incompatibles avec celles de la matiere organisée ou non organisée. D'une part, l'unité, l'identité, l'activité libre; de l'autre, la multiplicité, la variabilité, l'activité fatale. Comment, en s'organisant, la matière perd-elle les propriétés qui sont son essence, pour en acquérir de nouvelles? On a beau dire qu'elle a des propriétés inconnues, vainement on se retranche dans cet inconnu de la matière, car ici c'est des corps qu'il s'agit et de leurs propriétés connues, l'*étendue*, la *divisibilité*, la *composition*, etc. Comment ce qui est composé devient-il un, ce qui est fatal, libre? Comment des êtres incapables de sentir et de penser, en s'agrégeant et en se combinant, cessent-ils d'être aveugles et deviennent-ils clairvoyants? Comment ce qui est fatal devient-il libre? capable de se mouvoir, de se diriger soi-même? — Il n'y pas de réponse raisonnable à ces questions.

QUESTION XXXVII

Du matérialisme en morale.

PROGRAMME

Les conséquences d'un système ont beau être évidentes, il est rare qu'il les accepte et les avoue. C'est ce qui a lieu pour le matérialisme. Quand on essaye surtout de dévoiler ses conséquences morales, il les élude ou les renie. Il y a plus, il a la prétention de fonder une morale, et il en propose les moyens.

conditions : tout est là. La matière n'est jamais cause de rien, elle n'est que la condition; et cela aussi bien dans les phénomènes des corps bruts que dans un des corps vivants.

(Cl. Bernard, *Rapport sur les Progrès et la Marche de la Physiologie en France*, 1867.)

De là la nécessité d'engager une polémique qui mette à nu ses conséquences et confonde ses prétentions. Elle doit consister ici : 1° à faire voir que les conséquences sont réellement contenues dans le principe et que le matérialisme a tort de vouloir s'y soustraire ; 2° à réfuter les raisons qu'il allègue pour se défendre et à relever ses contradictions.

1° Le fatalisme est la conséquence nécessaire du principe matérialiste. Les explications que l'on donne pour y échapper sont vaines. Discuter ce point. Comment fonder une morale sans le libre arbitre ? — Toutes les idées qui servent de base à la morale, l'idée du devoir, celle de la responsabilité, du mérite, du démérite, etc., sont inexplicables, dans ce système. — Insister.

2° Le seul but légitime des actions humaines, dans ce système, est le plaisir des sens; l'unique motif est l'*intérêt personnel*. Toute autre fin proposée à la volonté, l'*intérêt général*, l'amour de l'*humanité*, est illusoire. Démontrer chacune de ces propositions. La distinction que l'on établit entre les penchants intéressés et désintéressés est également vaine. L'*égoïsme* est le seul motif raisonnable des actes humains. Impossibilité de la loi morale. — Motiver et démontrer.

On essaye de fonder la morale sur le fait de la *personnalité*. On pose en principe la supériorité de l'homme doué de ses facultés comparé à l'animal. De là, dit-on, le *respect de soi-même*, qui inspire le respect d'autrui et d'où l'on prétend faire dériver tous les devoirs. On montrera que ces idées sont étrangères à ce système, et tout à fait inintelligibles dans la doctrine matérialiste.

On déclare que le savant ne s'occupe que du *vrai* et non du *bien*, que la science n'a pas à s'occuper des conséquences des principes qu'elle établit. La morale, dit-on encore, doit rester étrangère aux discussions métaphysiques qui s'élèvent entre les systèmes. La personnalité humaine est un fait ; il suffit pour établir la morale.

On montrera combien sont superficielles et contradictoires toutes ces assertions que renverse la logique et qui ne peuvent supporter l'examen. — Conclure.

QUESTION XXXVIII

Du matérialisme dans le droit et la législation.

PROGRAMME

Dans le droit et la législation, la théorie matérialiste produit des conséquences analogues. La distinction du *juste* et de l'*injuste*, comme celle du bien et du mal, ne peut y avoir rien de réel ni d'absolu. La notion de justice disparaît. Le droit, c'est la *force*. Aussi la théorie du *droit du plus fort* a été professée par tous les matérialistes conséquents. (*Les Sophistes*, Hobbes.)

Mais de telles maximes révoltent trop la conscience et le bon sens pour être émises sans restrictions. Les partisans du système les déguisent sous des formes spécieuses ou ils ne se démasquent que quand ils y sont forcés. (V. Platon, *Gorgias*.) Quelques-uns croient de bonne foi échapper à ces conséquences. Le principe de l'*utilité* comme base de la législation leur paraît satisfaire à toutes les conditions. (V. Bentham, *Lég. civile et pénale*.)

C'est la tâche d'un dialecticien sévère et inflexible de dévoiler ces conséquences et de mettre à nu ces contradictions, de ne pas permettre au système de se réfugier dans des distinctions ou des réserves qu'il ne comporte pas.

On usera de ce procédé dans la question dont il s'agit et l'on démontrera la nécessité rigoureuse d'admettre les conséquences suivantes :

1° Négation absolue de la justice ou d'une distinction réelle entre le juste et l'injuste; substitution de l'utile à ce principe; la loi doit être l'expression de l'utilité générale ou de l'intérêt, soit privé, soit public. Examen et discussion de ce principe.

2° Le droit, n'ayant pas son principe dans la liberté humaine ou l'inviolabilité de la personne, ne peut tirer son origine que de la *force, du droit du plus fort*. Comment on cherche à échapper à ce principe, ou à le déguiser sous des formes qui le fassent accepter?

3° L'utilité générale donnée comme fondement aux lois

est une base incertaine. La distinction entre l'intérêt général et l'intérêt particulier est arbitraire et illusoire.

4° La sanction des lois placée uniquement dans la pénalité est-elle une garantie suffisante? Faire voir ce qu'elle a de faible et de précaire.

Conclusion : impossibilité de fonder le droit naturel sur de pareilles bases.

QUESTION XXXIX

Du matérialisme en politique.

PROGRAMME

Le despotisme, telle est la conséquence rigoureuse du matérialisme en politique. A l'anarchie, ou au déchaînement des forces désordonnées, succède la tyrannie ou le despotisme nécessaire pour contenir les passions et les intérêts opposés, pour produire ou rétablir l'ordre, un ordre arbitraire ou matériel. Il n'y a pas de loi mieux établie dans l'histoire, et la logique des faits est d'accord avec le raisonnement; la pratique confirme la théorie.

Mais les partisans du matérialisme sont loin d'admettre ces conséquences; ils protestent avec énergie. Il est à remarquer que la plupart d'entre eux se posent comme les défenseurs les plus ardents de la liberté des peuples et des particuliers; ils réclament hautement les réformes sociales les plus radicales. Les beaux noms d'amélioration physique et morale du genre humain sont sans cesse dans leur bouche; ils tonnent contre les abus. Ils semblent être les vrais organes et les champions du droit et de la justice.

Il n'est donc pas inutile de démasquer ces prétentions, de faire voir ce qu'il y a de menteur et de chimérique dans les promesses et les discours des uns, de montrer que d'autres qui sont de bonne foi se trompent eux-mêmes, et qu'ils valent mieux que leurs doctrines; que d'ailleurs ils sont inconséquents, que le système n'en conserve pas moins sa force et sa logique antilibérale. Ce système est celui de tous les contempteurs du droit, des apologistes de la force et de la tyrannie, des flatteurs du pouvoir et de ses esclaves.

C'est à cette tâche que doit être consacrée cette polémique.

On montrera que, dans l'hypothèse matérialiste, il est impossible de rendre compte d'aucune des idées qui doivent servir de base à une politique vraiment libérale, qu'au contraire ce système est la justification la plus complète d'une organisation sociale fondée sur le *despotisme* et la *tyrannie*, quels que soient le mode de cette organisation et la forme du gouvernement.

Les deux principes de toute politique sont l'*ordre* et la *liberté*. Que deviennent-ils dans l'hypothèse matérialiste?

1° *Ordre*. En quoi consiste l'ordre social? quel en est le but? Le *bien-être matériel*, but suprême de l'association politique; subordination des autres fins.

2° *Liberté*. Par quels moyens doit-on chercher à établir l'ordre social? Règne de la force, suppression des libertés. Communisme, socialisme. Quelle peut être la *liberté* politique dans un système qui ne reconnaît pas la liberté morale (1)?

3° Qu'entend-on par le progrès social dans ce système?

4° En quoi consiste la *souveraineté?* De l'obéissance aux lois et à l'autorité dans ce système.

5° Application à quelques-uns des droits naturels de l'homme, à la *liberté de penser*, à la *propriété*, etc.

Conclusion : la vraie liberté est la *liberté des âmes;* le vrai progrès, le progrès moral. Il n'y a de vraie politique que la politique spiritualiste.

QUESTION XL

Du matérialisme dans l'histoire.

PROGRAMME

Le matérialisme dans l'histoire y introduit le fatalisme avec toutes ses conséquences (V. *suprà*). Il en est d'autres

(1) « Si l'homme individuel n'est pas libre, de quel droit demander la liberté pour les hommes réunis, pour la société? Quelle chimère que la liberté politique là où manque la liberté morale! Un être qui n'est pas libre n'est qu'une chose et non pas une personne; il n'a point de droits, il n'a point de titres légitimes au respect. Toute invocation d'institutions libres pour des êtres qui ne le sont pas est la contradiction la plus choquante qui fut jamais. Le despotisme est le seul gouvernement fait pour des créatures qui n'ont pas reçu la liberté en partage. » (Cousin, *Phil. sensualiste;* Helvétius.)

qui tiennent également à la nature de ce système et qui lui sont propres. Elles n'ôtent pas moins à l'histoire son vrai caractère, son intérêt et sa moralité.

1° L'historien matérialiste doit considérer l'histoire de l'homme et du genre humain comme une suite ou une branche de l'*histoire naturelle*. Comment l'histoire perd ainsi son caractère propre et son véritable intérêt?

2° Elle perd aussi sa *moralité*. L'historien doit s'abstenir de porter un jugement sur les événements humains et sur la conduite des personnages. Indifférence sophistique; froide impassibilité.

3° Dans l'histoire, les causes physiques doivent non-seulement précéder, mais servir à expliquer tout le reste (la race, le climat, la nature du sol, le régime ou la manière de vivre des nations, etc.). Les mœurs, les institutions, les arts, la religion, la philosophie s'en déduisent rigoureusement et fatalement.

4° Suppression de la vraie *personnalité*, comme de toute *responsabilité* dans les individus. Des grands hommes. Leur apparition, leur caractère, leur rôle, etc.

On devra non-seulement signaler les conséquences et montrer le lien qui les rattache au principe, mais faire voir qu'elles dénaturent et faussent entièrement l'histoire. Pour rendre cette démonstration plus évidente, on fera bien d'opposer à l'historien matérialiste l'historien spiritualiste qui, sans nier les causes physiques et leur importance, fait intervenir d'autres causes et assigne à l'homme et à sa liberté une part de plus en plus grande dans les événements humains, ou qui fait du triomphe de l'esprit sur la matière le véritable intérêt, comme la moralité de l'histoire.

QUESTION XLI

Du matérialisme dans l'art et la littérature.

PROGRAMME

L'art et la littérature sont loin d'être étrangers au mouvement des idées philosophiques. Ils subissent l'influence des systèmes. Il y a un art *matérialiste, sceptique, fataliste;* un art *spiritualiste, idéaliste, panthéiste*, etc. Quelles sont les

conséquences du matérialisme dans l'art, surtout dans le *drame* et le *roman*, les deux branches de la littérature où ses effets sont le plus manifestes?

1° *Nature et vraie mission de l'art.* L'art véritable s'adresse à l'esprit comme aux sens. Il a pour but d'élever l'âme du spectateur. Du *réalisme* dans l'art comme conséquence du matérialisme. Comment il contredit la vraie notion de l'art et est incapable d'expliquer ses œuvres. Le véritable *idéal* n'est pas l'opposé du réel; mais l'*esprit* y apparaît comme l'élément essentiel qui vivifie la forme. L'*imitation de la forme*, but unique de l'art matérialiste.

2° Quels *effets* doit produire le matérialisme dans le *drame* et le *roman?* 1° quant à l'*action*, 2° quant aux *situations* et aux *caractères*, 3° quant au *langage* et au *style*, etc.?

3° Quelle impression doit-il produire sur l'âme du spectateur ou du lecteur?

A propos de l'*action* et des *caractères*, on réfutera l'objection tirée du drame antique où domine, dit-on, la *fatalité*.

On fera voir que les personnages (Œdipe, Prométhée, Antigone, etc.) y conservent toute leur liberté. Le fond du drame est la volonté libre luttant contre le destin. L'homme, jouet des événements ou de ses passions, est un spectacle peu digne d'intérêt. Deux sortes de *pathétique :* l'un vrai, élevé; l'autre inférieur. (Sophocle, Euripide.)

On appliquera au roman les mêmes principes.

QUESTION XLII

Du matérialisme dans la science.

PROGRAMME

Le matérialisme aujourd'hui déclare que lui seul est d'accord avec la science. Selon lui, rien n'est plus opposé à l'esprit scientifique et à ses méthodes que le spiritualisme. Celui-ci agite des questions insolubles, il n'enfante que des hypothèses et de vains systèmes. Le spiritualisme c'est la métaphysique. La science s'est enfin émancipée; elle marche dans des voies positives; elle n'étudie que des faits et des lois. Elle applique à l'ordre moral les procédés qui lui ont

fait faire de si belles découvertes dans le monde physique. L'expérience sensible, le raisonnement appliqué aux données des sens, voilà toute la méthode, le reste est chimérique.

Ainsi raisonne le matérialisme actuel qui prend le nom de positivisme. Il s'agit de démontrer que cette conception de la science est fausse, qu'en outre les conséquences seraient funestes au progrès scientifique.

1° L'empirisme est-il capable de rendre compte de tous les procédés suivis dans les sciences physiques et naturelles ? Est-il vrai qu'il n'y a rien d'*à priori* dans ces sciences ? Exemples.

2° Ce procédé peut-il s'appliquer aux sciences mathématiques ; est-il vrai que les axiomes et les définitions soient un résultat de l'expérience ?

3° Que peut produire une telle méthode appliquée aux sciences morales ? De l'anatomie et de la physiologie comme les seules bases de la science de l'homme. Que doit-il arriver si l'on rejette l'observation par la conscience ?

4° Que peuvent produire de tels procédés, même si on y ajoute la philologie et l'histoire pour fonder les sciences morales sous le nom de *biologie* et de *sociologie ?*

On relèvera les contradictions de ce système et on fera voir son impuissance à résoudre aucune des questions de l'ordre moral et social.

On conclura qu'un tel système n'est bon qu'à retarder le progrès des sciences et à les retenir dans les voies les plus étroites. Sans nier le rôle important de l'expérience, on montrera que les grandes conceptions scientifiques sont dues à des procédés de l'esprit humain où se manifeste sa *spontanéité*, et que là aussi l'inspiration est le caractère du génie.

QUESTION XLIII

Du matérialisme en religion.

PROGRAMME

L'athéisme est la conséquence directe du matérialisme ; il est incompatible avec l'idée même d'une religion, soit naturelle, soit positive. Pour lui, la religion ne peut être

que la *superstition*. Néanmoins, en présence d'un aussi grand fait et qui occupe une telle place dans l'histoire, les matérialistes ont dû chercher une explication aux croyances religieuses : la divinisation des forces physiques, la terreur en présence des grandes scènes de la nature, la reconnaissance à l'égard des héros, etc., ont à la fois ou tour à tour servi de base à ces explications. La religion a été regardée comme une invention des législateurs. On a voulu aussi donner une certaine satisfaction au *sentiment religieux*, et on a proposé le *culte de l'humanité* ou celui des *grands hommes*, etc. On y a joint des cérémonies, un calendrier, etc.

Quoique le bon sens fasse aisément justice de ces conceptions, comme elles ont séduit certains esprits, il est bon d'en montrer la faiblesse et l'inanité ; on devra faire ressortir l'insuffisance des explications proposées pour rendre compte du sentiment religieux, et surtout le ridicule des moyens proposés pour fonder une religion matérialiste. On relèvera aussi la contradiction dans laquelle sont tombés certains matérialistes (Cabanis, Broussais) en reconnaissant, après avoir nié l'âme humaine, une intelligence ordonnatrice de l'univers.

QUESTION XLIV

Du matérialisme dans l'éducation.

PROGRAMME

Le vrai but de l'éducation doit être de mettre l'homme en état de se conduire et de se gouverner lui-même. Car l'homme est une âme, et une âme, c'est une force libre. Aussi l'éducation intellectuelle doit avoir pour principal objet d'apprendre à *penser par soi-même ;* l'éducation morale, à réprimer, à maîtriser les passions, à perfectionner la volonté, à diriger vers le bien toutes nos facultés.

Que deviennent ces maximes dans le système matérialiste ? Elles perdent leur sens et elles sont tout à fait inapplicables. Que doit-on mettre à la place ? Dans quel sens sera faite l'éducation de l'homme ? C'est ce que l'on se pro-

posera d'examiner en discutant chaque point et en faisant voir que les conséquences suivantes sont les seules que l'on doive admettre comme rigoureuses et légitimes.

1° *Éducation physique.* — L'éducation physique a une grande importance sans doute. Mais quel est son véritable but ? Le corps est-il fait pour l'âme ou l'âme pour le corps ? Comment doit être conçu le système d'éducation au point de vue matérialiste.

2° *Éducation intellectuelle.* — Dans quel sens doit être développé l'esprit dans ce système ? Comme se développe et se cultive la plante, l'animal. Tout vient du dehors, rien du dedans. L'homme *statue* ou *table rase.* (Condillac.) Méthodes accommodées à ce système. (V. *Précis,* p. 169.)

3° *Éducation morale.* (*Ibid.,* 565.) — Ce qu'elle doit être dans la doctrine matérialiste. Inconséquences des moralistes de cette école. De leur zèle à répandre l'instruction et la moralité dans les masses, etc. — Conclusion.

QUESTION XLV

Un système peut-il se réfuter par ses conséquences ?

DISSERTATION

Ce mode de réfutation doit-il, comme on le prétend, être banni des discussions philosophiques ? Bien qu'inférieur à la réfutation *directe,* à celle qui s'attaque aux principes et au corps même d'une doctrine (V. Introduction, p. LV), doit-il conserver sa place, même dans la science, tout en restant soumis à des conditions qui en préviennent l'abus ? C'est un point qu'il est utile d'examiner à propos du matérialisme dont on a dévoilé les conséquences.

La maxime qui proclame toute doctrine philosophique non responsable de ses conséquences est aujourd'hui fort à la mode. Toutes les écoles positivistes la répètent en chœur. A toutes elle sert de devise, quoiqu'elles ne se fassent pas faute d'enfreindre la règle, ne fût-ce qu'en accusant la métaphysique de retarder les progrès de l'esprit, de l'entretenir de vaines spéculations et de consumer ses forces à la poursuite de problèmes insolubles. N'importe, quiconque

professe une opinion hasardée ou mal sonnante, qui heurte, je ne dis pas seulement les croyances religieuses, mais les plus claires notions du sens commun ou les principes de la morale universelle, se place sous cette égide. On entend alors débiter des phrases comme celles-ci : « La science ne s'occupe que du vrai; le reste lui est indifférent. — Constate ce que tu vois; advienne que pourra. — Le savant poursuit sa tâche sans savoir si les résultats de ses découvertes ébranlent ou non telle ou telle croyance. Le progrès des sciences est à ce prix. Cette méthode qui a renouvelé la face du monde scientifique doit partout prévaloir. Les faits sont les faits; la vérité est la vérité. Il ne faut pas distraire le savant de ses recherches, etc. »

Tel est le commentaire sans cesse reproduit de cette maxime : « La science est désintéressée. » Comme la plupart des maximes, elle est vraie si on l'entend bien; mais elle est fausse si on l'interprète mal. Il se pourrait que l'application qu'en fait ici le positivisme portât à faux; c'est ce qu'il s'agit d'examiner.

Sans doute, la science est libre et doit librement poursuivre ses recherches. Mais d'abord quand un système se donne pour être à lui seul la science, déjà sa prétention est exorbitante. Lorsque, comme représentant la science, il veut participer de son inviolabilité après avoir décidé à son profit une question qui n'est pas résolue, il demande ce qu'on ne peut lui accorder. Cela d'ailleurs ne va pas à moins qu'à créer des dogmes dans la science. Aussi, on le répète sans cesse : « C'est un dogme scientifique. — Il est admis dans la science, etc. » — La méthode positiviste elle-même, cette méthode dont le caractère exclusif et faux sera démontré, n'est-elle pas elle-même érigée en dogme? Laissons donc là les mots, et voyons les choses.

Que, dans le domaine des sciences physiques ou de la nature, le savant ne doive s'occuper que des faits et des lois qui les régissent, personne n'a le droit d'y contredire. Nous accordons aussi volontiers qu'il en est de même du monde moral. Les faits encore ici sont les faits, et les vérités sont les vérités. Quand donc un fait a été légitimement établi, qu'une vérité a été clairement démontrée, le savant, qui est

ici le philosophe, le métaphysicien ou le moraliste, doit demander qu'on se soumette à l'évidence, qui est son *criterium*. Mais est-ce à dire pour cela qu'il ne doive nullement s'inquiéter des conséquences de ses principes et qu'on n'ait pas le droit de lui en demander compte ? C'est là ce qu'il faut voir de plus près et ce qui ne nous paraît nullement d'accord avec le véritable esprit scientifique et philosophique.

1° Dans l'ordre moral, dont il s'agit, ce qui s'appelle conséquences, ce sont souvent d'autres faits ou d'autres vérités d'une parfaite clarté et d'une complète certitude. Le simple bon sens est capable de les constater et de les apprécier comme le savant, souvent beaucoup mieux que le savant lui-même aveuglé par son système que ces faits ou ces vérités contredisent. Tel est le fait de la *liberté* contre lequel toutes ces doctrines viennent sans cesse se briser, croyant le détruire ou l'ébranler. Les autres vérités, que sont-elles ? Des vérités comme celles-ci : la *loi morale*, la distinction du *juste* et de l'*injuste*, le *mérite* et le *démérite*, la *vertu*, le *devoir*, l'*obligation morale*, le *droit* et la *justice*, qui sont les fondements de la société et des lois humaines. Ailleurs, c'est le *beau* et le *laid*, l'*idéal*, etc.

Ce sont tous les faits ou les sentiments de l'âme humaine qui s'y rattachent, faits incompatibles avec le système, qui les détruit, les fausse et les dénature quand il essaie de les expliquer. Et l'on veut que le mode de réfutation qui consiste à faire voir cette opposition soit écarté comme illégitime ? On se récrie et on se retranche dans son inviolabilité. Il faut y prendre garde, cela ne va pas à moins, je l'ai dit, qu'à investir le savant d'une sorte d'infaillibilité et à créer des dogmes dans la science.

Ces faits et ces vérités, pourtant, méritent bien à leur tour d'être constatés et respectés au lieu d'être foulés aux pieds par des systèmes dont chacun se dit être la science et à ce titre se déclare inviolable. Il est vrai que quand l'opposition devient manifeste, il est plus commode de se dire inviolable et désintéressé que de répondre.

Cette fin de non-recevoir est donc plus sophistique que philosophique ; c'est un mauvais signe quand une doctrine

cherche à se dérober à ce contrôle. On peut lui appliquer ces paroles de Rousseau : « Jamais, disent-ils, la vérité n'est nuisible aux hommes. Je le crois comme eux, et c'est à mon avis une grande preuve que ce qu'ils enseignent n'est pas la vérité. » (*Emile*, IV.)

2° Cette méthode représente le droit du *sens commun* à l'égard de la philosophie et de ses systèmes. Ce droit, sans doute, est limité ; mais il ne faut pas le confisquer. Le bon sens ne peut entrer dans les explications transcendantes des systèmes ; mais il est des points sur lesquels il est très-compétent s'il est éclairé. Il peut au moins demander compte des résultats en ce qui touche à la pratique et à la règle des actions humaines. Le sens commun, ici, c'est la conscience, qui est aussi la raison. Qu'on renverse cette barrière, les plus absurdes paradoxes se targuant de cette prétention d'être au-dessus de la raison commune font irruption dans le domaine de la science et n'en peuvent être chassés. Ici, les analyses subtiles, les raisonnements ardus, les obscurités souvent calculées de la métaphysique, doublées de celles d'une terminologie bizarre ou d'un jargon scientifique propre à l'auteur, deviennent des remparts inexpugnables derrière lesquels se réfugient et sont à l'abri les conceptions les plus absurdes. Aussi toujours ce mode de réfutation a été employé contre les systèmes tels que le matérialisme, le scepticisme, le panthéisme et le mysticisme, ou contre certaines théories sociales dont les formules trompeuses peuvent séduire les ignorants. L'utopie n'y résiste pas.

3° Philosophiquement parlant, cette méthode a cet avantage qu'elle montre comment tel système qui porte en lui certaines conséquences dans la théorie les engendre dans la pratique. Lui-même alors est un fait qui explique d'autres faits. C'est ainsi que la corruption romaine, au temps des Césars, s'explique en partie par la doctrine épicurienne qui lui sert de justification ou d'excuse. Pourquoi serait-il interdit d'user de ce procédé à l'égard d'autres doctrines, de montrer leur action sur les mœurs, la législation, la politique, la littérature, l'art, et sur la science elle-même ? Dira-t-on que ce travail n'a rien de philosophique ?

à cette méthode positive qui constate les faits et en signale les lois. Quand je dis : « Le matérialisme a pour conséquence d'abaisser les âmes et de les dégrader, le scepticisme leur ôte leur énergie, le probabilisme favorise leur indécision, le mysticisme ou le panthéisme affaiblissent chez l'homme, ou lui font perdre le sentiment de l'énergie personnelle, tous ces systèmes sont favorables au despotisme, » j'énonce une loi de l'histoire, en même temps que je tire la conséquence d'une fausse philosophie.

4° Même spéculativement, cette méthode ne rend pas de médiocres services à la science. Si elle n'éclaire pas l'esprit aussi bien que la méthode directe, elle l'engage à se défier de lui-même, à revenir sur ses pas et à voir s'il ne s'est pas trompé, à être circonspect et modeste. Dans l'ordre moral où elle est tout à fait à sa place, elle fournit un indice qui ne peut être trompeur. Telle analyse conduit évidemment à la négation d'un fait évident, comme le libre arbitre, c'est une preuve que cette analyse est mal faite, ou qu'il s'y joint quelque explication mauvaise. Si tel système est incompatible avec les principes de droit et de liberté, qui sont la base de toute société, s'il conduit à la destruction de la famille, de la propriété, de la liberté civile et politique, c'est que la base de ce système est fausse ou incomplète, que la méthode suivie n'est pas bonne ou qu'elle a été mal appliquée, que les solutions sont entachées de quelque vice qui les rend inacceptables. Mais en appeler à l'inviolabilité de la science, aux droits du savant, pour protéger un système et le mettre à l'abri des coups de la critique, c'est une tactique qui doit aussi peu réussir auprès du vrai libéralisme scientifique que les moyens analogues auxquels on a recours quelquefois dans la politique.

En résumé, il y a deux méthodes de réfutation, l'une directe, l'autre indirecte. La première consiste à examiner un système en lui-même, dans ses bases et dans sa méthode, dans les raisons qu'il donne et dans les solutions qu'il propose. Il en est une autre plus facile et moins savante, qui porte sur les conséquences. Elle consiste à montrer que le système est en opposition avec des faits ou des principes que le savant lui-même ne peut se dispenser de reconnaître. Ces

faits et ces vérités, ce sont ceux que le sens commun éclairé est capable de voir et d'affirmer; ce sont aussi les vérités morales de la conscience universelle. Cette méthode n'a sans doute pas la même valeur scientifique et philosophique que l'autre. Mais on n'a pas le droit de la rejeter. Toutes deux, quoique non égales, sont légitimes et doivent se combiner. La dernière peut même être séparément employée. Elle représente les droits de la conscience et du bon sens. Même alors, elle a cela de bon qu'elle force les métaphysiciens à sortir de leurs abstractions souvent peu intelligibles et à parler un langage plus simple, à se mettre à la portée de tous les esprits éclairés. Mais elle exige dans la pratique des conditions qui rarement sont observées de ceux qui en font usage : un esprit élevé, large, tolérant, libre d'intérêt et de préjugé, qui reconnaisse les droits de la pensée et respecte les intentions de ses adversaires. L'esprit étroit, intolérant et dogmatique la fausse et la discrédite.

Elle a aussi ses préceptes et impose les plus grands ménagements. Elle veut qu'on ne se hâte pas de prononcer sur l'incompatibilité d'une doctrine, soit avec les vérités acquises à la science, soit avec les vérités morales universellement admises. Autrement, elle devient l'arme habituelle des partis et le soutien du préjugé ; elle arrête les progrès de la pensée et de la raison elle-même ; c'est la ressource ordinaire des vieilles doctrines et des esprits stationnaires. Mais s'il s'agit d'une opinion qui, en réalité, révolte le sens moral, qui rend impossible et ridicule tout ce que le genre humain croit et admire, ou qui choque les premières vérités du sens commun, il n'y a plus qu'une condition à exiger, c'est qu'on le fasse voir clairement. C'est la seule règle ici, mais elle est de rigueur. Nous croyons l'avoir remplie.

QUESTION XLVI

De l'union de l'âme et du corps. Des systèmes qui cherchent à l'expliquer : ANIMISME, VITALISME, ORGANICISME. Idée générale de ces systèmes.

DISSERTATION

L'âme est étroitement unie au corps. De cette union et de leur action réciproque résultent des faits appartenant à l'un et à l'autre. On doit d'abord les étudier en eux-mêmes sans se préoccuper de leur explication. De là une science mixte, qui emprunte les lumières de la psychologie et de la physiologie; c'est la science des *rapports du physique et du moral.* Les deux classes de phénomènes, physiques et moraux, y sont observées et comparées dans leur correspondance et leur mutuelle dépendance. L'observateur les suit attentivement dans leur marche et leurs modifications selon les *âges*, les *tempéraments*, les *sexes*, les *races*, les *climats*, le *régime*, dans les *maladies* de l'âme et du corps, les *rêves*, le *somnambulisme*, la *folie*, etc. Si une part y est faite, très-grande, sans doute, aux organes et aux causes physiques, qui agissent sur eux, celle de l'esprit ou de la force qui anime le corps, qui s'en sert et le gouverne, n'est pas oubliée; car elle n'est pas moins réelle et importante. Elle ne doit être ni atténuée ni systématiquement expliquée. L'influence qu'exercent les idées, les passions, les sentiments, tous les actes de la volonté libre sur le corps et ses divers états, les effets qui en résultent sont constatés avec soin, scrupuleusement et impartialement notés, comparés et prudemment généralisés. Ainsi se découvrent les lois qui expriment tous ces rapports. Inaugurée par Cabanis, cette science, qui n'a pas su toujours se préserver du matérialisme, a pris ailleurs une allure plus indépendante. Cultivée par beaucoup de bons esprits, elle s'est placée au rang des plus légitimes travaux de l'esprit humain. Elle n'a cessé de faire des progrès et elle a produit d'excellentes recherches. Son avenir est assuré si elle sait garder son équilibre, se défier des excès qu'elle-même condamne et de l'esprit médical exclusif.

Mais cette étude, si intéressante et si utile qu'elle soit, ne suffit pas à la curiosité humaine. Celle-ci ne peut se contenter du fait; elle remonte à la cause. Elle veut savoir comment s'explique cette action réciproque du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps et comment est possible l'union de deux principes aussi différents. De là, en dehors des recherches de la science positive, des hypothèses qui ont joué un rôle plus ou moins important dans l'histoire de la philosophie. La plupart ont succombé avec les systèmes qui les avaient engendrées ou suggérées. Qui parle encore des *esprits animaux*, des *causes occasionnelles*, de l'*harmonie préétablie* autrement que comme de conceptions de la pensée, appartenant à son histoire? Mais le problème leur a survécu. D'autres doctrines, elles-mêmes fort anciennes, ont été plus vivaces et se sont mieux maintenues. Elles ont reparu de nos jours avec un certain éclat. L'*animisme*, le *vitalisme* ont repris faveur. Le débat entre eux s'est engagé de nouveau. Les physiologistes et les médecins y ont pris une part très-vive, comme les philosophes. Un troisième système, l'*organicisme*, s'y est ajouté, et il compte de nombreux partisans. Il est curieux de savoir au juste ce que sont ces doctrines et ce qu'on doit en penser.

Avant de les examiner séparément, nous devons donner des trois systèmes une idée générale; car s'ils se distinguent, ils s'opposent, et ils ne se comprennent bien que quand ils sont mis en présence.

1° L'âme, à qui appartient la pensée, préside aussi aux opérations du corps; la vie organique et la vie spirituelle émanent d'un même principe; leur cause est l'âme elle-même qui exécute à la fois tous les actes du corps comme ceux de l'esprit. Tel est l'*animisme*. — 2° Le *vitalisme*, au contraire, tout en admettant une âme pensante, reconnaît un autre principe, qui, étranger à la pensée, produit et régit séparément les actes de la vie organique. C'est le *principe vital*, analogue à la force qui fait végéter la plante. — 3° Quant à l'*organicisme*, il est difficile de le définir en quelques mots, d'abord parce qu'il revêt des formes différentes et ensuite parce qu'il est rare qu'il se prononce nettement sur le fond du débat. Mais l'idée commune est

celle-ci : les organes eux-mêmes sont doués de propriétés vitales. Les phénomènes de la vie sont le résultat de l'organisation. Mais sont-ils en réalité distincts des phénomènes physiques et chimiques? Emanent-ils d'une cause différente de la matière, ou ne sont-ils que l'effet de la matière elle-même organisée et douée de la force qui recèle la vie? Enfin, les faits de la pensée sont-ils eux-mêmes le produit de l'organisation? La pensée n'est-elle qu'une fonction du cerveau ou de l'organe cérébral? Sur tous ces points les organiciens sont divisés, la plupart se taisent ou, en se déclarant sceptiques, inclinent au matérialisme.

QUESTION XLVII

De l'animisme. En quoi consiste ce système? Raisons sur lesquelles il s'appuie.

DISSERTATION

Les animistes soutiennent qu'une seule âme préside à la fois aux phénomènes de la vie organique et à ceux de la vie intellectuelle et morale. Ainsi, c'est la même âme qui pense, qui sent, qui veut et qui fait circuler le sang, digérer les aliments, respirer l'air par les poumons, etc. Seulement elle agit, dans le premier cas, en ayant conscience de ce qu'elle fait, tandis que, dans le second, elle n'en sait rien. Son mode d'action est semblable à l'instinct dans les animaux et analogue à l'habitude qui enlève à l'homme la conscience de ses actes et les lui fait exécuter comme machinalement.

Sur quelles raisons s'appuie ce système? Voici, en abrégé, les principales :

1° C'est un principe déjà formulé par la scolastique et admis par la philosophie moderne, qu'il ne faut pas *multiplier les êtres sans nécessité*. Or, pourquoi admettre plusieurs âmes si une seule suffit pour rendre compte de tous les faits qui se passent dans l'homme? Les phénomènes, il est vrai, sont dissemblables et il ne faut nullement les confondre; mais ce n'est pas un motif de recourir à un principe distinct pour les expliquer. Une même cause peut produire à la fois des actes distincts et même opposés : il suffit pour cela

qu'elle soit douée de puissances ou de facultés différentes.

On objecte que nous n'avons pas conscience de ce qui se fait dans le corps; et cela, dit-on, prouve que notre âme y est étrangère. Cette raison est mauvaise, car il est de fait qu'un grand nombre d'actions qui appartiennent évidemment à l'âme et qui relèvent de son activité, se produisent souvent à son insu comme sans participation aucune de notre volonté. Il en est ainsi dans la veille comme dans le sommeil. Sans parler des rêves, du délire, de l'extase, de l'ivresse ou de la folie, la plus grande partie de nos actes en santé et dans la veille s'exécutent machinalement, ne laissant nulle trace dans notre mémoire. L'enfance tout entière se passe de cette façon. L'instinct et l'habitude aussi réclament ces actes. Les phénomènes de la vie organique peuvent aussi bien nous échapper, se dérober à la conscience et néanmoins émaner de l'âme qui les produit d'une façon analogue ou *inconsciente* (1).

2° Est-il vrai d'ailleurs que nous n'ayons nul sentiment de ce qui chez nous appartient à la vie purement organique ou animale? N'avons-nous pas le sens intime des états de notre corps, par exemple de la santé et de la maladie? Ne sentons-nous pas la vie comme circuler dans nos membres? Quand elle est facile, tout semble facile aussi dans la vie de l'âme. Les fonctions du corps s'accomplissent-elles péniblement, avec lenteur, ou d'une façon désordonnée? le malaise et la douleur nous en avertissent. Il semble que nous éprouvions le contre-coup des causes qui nous affectent en bien et en mal. Nous percevons la douleur de l'estomac et du cœur; nous sentons l'effort de nos muscles, et nous pouvons marquer la place de nos organes sans les voir ni les toucher. Dans les phénomènes du magnétisme animal, l'âme acquiert une merveilleuse connaissance de l'état intérieur du corps au point de pouvoir décrire ses maladies et d'en indiquer le remède. Il y a donc une sorte de *sens vital* qui est comme un sixième sens. Plus accusé et plus actif dans l'enfance, comme il est ensuite sans emploi, il

(1) M. Hartmann a publié en Allemagne un livre curieux, *la Philosophie de l'inconscient*, où il expose toutes les formes de la pensée inconsciente dans le règne animal et dans l'homme.

s'oblitère ou s'efface; mais il est susceptible de se réveiller et de reprendre dans certains cas sa lucidité. Bien que mystérieux, ces faits ne sauraient être niés et on aurait tort de les négliger; on peut en tirer parti dans le traitement de certaines maladies.

Que faire d'ailleurs de ces phénomènes limitrophes qui semblent appartenir à l'une et à l'autre vie et où la force qui les produit est alternativement *consciente* et *inconsciente*, tels que les rêves et la rêverie, le sommeil et la léthargie, le somnambulisme, les mouvements automatiques que l'on exécute dans la veille par l'habitude et la routine? Est-ce à la vie organique qu'il faut aussi attribuer ces pensées sourdes, *cogitationes cæcas* (Leibnitz), les pressentiments, les mouvements internes, tant de sensations et d'impressions non perçues? C'est bien l'âme qui les produit, et cependant elle n'en a pas plus conscience que des faits organiques.

3° L'hypothèse d'un principe unique, d'une âme à la fois organique et pensante est beaucoup plus favorable à la solution du problème, tant de fois agité et jamais résolu, de la *communication des deux substances*. En effet, si la même cause qui produit la pensée préside aussi à toutes les fonctions du corps et à ses opérations intimes, si, présente dans tous les organes, elle y accomplit tous les actes de la vie comme ceux de l'intelligence, il devient plus facile de comprendre, sinon d'expliquer l'action de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme. Car ce sont des puissances de l'âme, non des substances différentes, qui se trouvent en harmonie ou en désaccord dans le jeu de ses fonctions diverses. Le problème sans doute n'est pas résolu, mais il est aplani; tandis que dans d'autres doctrines, comme celle de Descartes et de ses successeurs, il reste insoluble et contradictoire; il offre une antinomie.

La matière, il est vrai, reste toujours distincte de la force vivante et pensante; l'être multiple, étendu, n'est pas la force simple, intelligente et vivante, qui anime cette nature; mais il s'agit ici beaucoup moins de la matière des organes que des organes eux-mêmes. Ce sont les actes vitaux ou organiques dont on veut assigner la cause. La matière, dans le corps organisé, est l'accessoire. La force ou les forces

sont l'essentiel. Dans l'hypothèse animiste, l'âme, si elle n'est tout le corps, y fait tout. Elle donne même au corps sa forme, comme c'est elle qui y introduit la vie; elle l'informe; elle est *vis formatrix*. Elle paraît et disparaît avec lui, conservant son existence et sa nature propre, capable de reproduire un nouveau corps, comme de penser dans de nouvelles conditions. L'*homo duplex* ou *multiplex* subsiste dans ses facultés, mais sans que son unité radicale en soit affectée.

L'hypothèse contraire constitue un *dualisme* et une sorte de *manichéisme* anthropologique où l'homme est double et où rien ne s'explique. On rencontre des difficultés insolubles. Il faut admettre d'abord que la force vitale arrive la première pour disposer les organes; que l'âme intelligente vient ensuite, que ces deux âmes vivent ensemble côte à côte sans se connaître et en conservant leurs attributions, qu'elles se séparent ensuite sans plus se revoir. Le même dualisme doit être dans les animaux, au moins dans ceux d'un ordre supérieur, où apparaît l'intelligence avec la vie, car il est impossible de les réduire au rôle de simples machines.

4° Après avoir épuisé les raisons directes, l'animisme, interrogeant l'*histoire*, prétend avoir pour lui les plus grands noms de la philosophie et des sciences positives. Selon lui, les penseurs et les savants les plus illustres parmi les anciens et les modernes, Platon, Hippocrate, Aristote, saint Thomas, Leibnitz, sont au fond du même avis ou lui sont favorables. Un petit nombre de dissidents, parmi lesquels, il est vrai, on compte Descartes, pensent différemment et troublent ce concert.

Mais on sait combien Descartes s'est trompé, et à quelles hypothèses l'a conduit la séparation absolue des deux substances, étendue et pensante : les esprits animaux et les animaux-machines, le corps humain considéré lui-même comme une machine et régi par des lois tout à fait mécaniques, etc. D'autre part, les hypothèses de la médecine iatro-mécanique, physique et chimique, etc., l'ont égaré et lui ont été funestes. C'est pour refouler toutes ces hypothèses que l'école de Montpellier a distingué avec raison les

phénomènes vitaux des faits physiques : et, de là, est né le *vitalisme*. Il aurait dû s'en tenir là, sans inventer un principe de ces faits distinct de l'âme. Quelques psychologistes contemporains, Maine de Biran, Jouffroy ont marché sur ses traces. Mais la science doit rentrer dans la voie ancienne, qui est la meilleure, et, tout en rejetant les erreurs et les exagérations mêlées à ces doctrines, maintenir ce qu'elles ont de vrai, à savoir, l'opinion d'une âme à la fois *végétative* ou organique *sensitive* et pensante ou *intelligente* à un certain degré dans les animaux supérieurs, dans l'homme *raisonnable* et libre, comme l'avaient reconnu, avec Aristote, les plus anciens philosophes et physiologistes.

5° Tout en restant sur le terrain de la science et de la philosophie, l'animisme fait aussi remarquer que l'*Eglise*, ainsi que ses plus illustres docteurs, s'est toujours prononcée en faveur de l'unité de l'âme, ou d'une seule âme à la fois végétative ou organique, sensitive et pensante. Elle a toujours condamné le vitalisme comme un dualisme dangereux. C'est la doctrine de saint Thomas, comme celle d'Aristote.

L'animisme ne néglige pas cet argument sans en méconnaître le caractère ni trop s'en prévaloir.

6° Enfin, passant de la *théorie* à la *pratique*, l'animisme fait remarquer la portée des conséquences de la doctrine qu'il professe. Outre qu'elle simplifie les questions et est plus favorable à d'autres problèmes de haute métaphysique relatifs à la spiritualité de l'âme et à son immortalité, elle réconcilie les deux sciences de l'homme sans les confondre, la psychologie et la physiologie, jusque-là trop isolées. Distinctes, elles doivent s'unir par un lien plus intime, ayant à étudier en commun tous ces phénomènes mixtes où éclatent cette union inséparable de l'esprit et du corps, et leur action mutuelle. On ne doit pas oublier que c'est le même principe qui vit en nous et qui souffre, mais qui pense, qui produit ou subit aussi dans le corps toutes ses modifications et y cause souvent des désordres. Le traitement des maladies du corps, comme celles de l'âme, doit être en partie guidé par ce principe.

Tel est l'exposé succinct, mais fidèle, de la doctrine des

animistes. A cette doctrine ont attaché leur nom des hommes illustres, de grands physiologistes, à la fois savants et philosophes : *Stahl*, *Cudworth*, etc. Elle offre chez eux des variantes; ils diffèrent sur bien des points, mais les traits essentiels sont communs. Les exagérations qu'on trouve dans leurs écrits ne peuvent faire méconnaître ce qu'il y a de solide et de vrai dans le principe qui sert de base à cette conception. Purgée de ses vices et de ses excès, elle a la prétention de soutenir le regard de la science, comme de contribuer à ses progrès.

QUESTION XLVIII

Du vitalisme. — Son origine; du principe vital; raisons en faveur de ce principe.

DISSERTATION

Pour comprendre ce système, il faut remonter à son origine. Le vitalisme est né d'une réaction contre le mécanisme cartésien et contre le matérialisme du dernier siècle, qui tous deux avaient méconnu la nature propre des phénomènes de la vie et leur avaient assigné des lois soit mécaniques, soit physiques. Le vitalisme combat ces doctrines. Il a rendu à la science des services qu'elle aurait tort d'oublier, quand même le principe qu'il veut établir serait faux. Il offre, en effet, deux côtés. 1° Il appelle l'attention sur les phénomènes de la vie. Il soutient qu'ils sont d'une nature toute différente de celle des phénomènes purement mécaniques, physiques ou chimiques, parmi lesquels on veut les ranger, qu'il est impossible de les expliquer dans l'homme et les autres êtres organisés par les agents ou les forces de la matière inerte. 2° Il affirme l'existence d'un principe à la fois distinct des forces physiques et de l'âme pensante, qu'il nomme *principe vital*.

Ce principe quel est-il ? En soi, comme toutes les causes de la nature, il reste inconnu, ou il n'est connu que par ses effets. On n'en peut affirmer rien autre chose, sinon 1° qu'il existe, 2° qu'il est seul capable d'expliquer les faits

qu'on lui attribue. Voici les raisons qu'on fait valoir pour prouver son existence.

La vie offre à l'observateur un ordre particulier de phénomènes essentiellement différents des phénomènes purement physiques, tels que ceux de la pesanteur, de la chaleur, de l'électricité, de la lumière. Les lois ou les agents chimiques ne les expliquent pas davantage. Quoique mêlés à ceux-là et à ceux-ci et subissant leur action, ils conservent leur nature propre, leurs caractères et leur mode d'action particuliers ; ils se comportent différemment et obéissent à d'autres lois.

L'insuffisance des explications données par la physique ou la chimie étant démontrée, il est raisonnable d'en conclure qu'il est un autre principe qui les produit. Cette cause ou ce principe est le principe vital. Il ne représente que les faits eux-mêmes de la nature organique et vivante. Ce qu'on en peut dire, c'est qu'il n'est pas la force qui attire les corps, puisqu'il se comporte différemment et qu'il lui résiste ; il ne doit pas non plus se confondre avec les forces ou les agents chimiques, puisqu'on ne peut produire la vie par de semblables moyens. — Mais il n'est pas non plus l'âme pensante ou raisonnable, car celle-ci a conscience d'elle-même et de ses actes et il n'en a pas conscience. Elle agit avec réflexion et délibération ; lui ne raisonne ni ne délibère. Il agit aveuglément, quoique spontanément. Comme toute force ou toute cause, il doit être simple et actif par essence. N'étant ni la force physique ni la force pensante, il est un intermédiaire. Il y a deux vies dans l'homme : la vie organique et la vie spirituelle, toutes deux influencées par les forces physiques et liées entre elles par des rapports intimes, mais distincts. A la première appartiennent tous les faits qui, dans le corps, constituent la vie organique ou vivante : la digestion ou la sanguification, la nutrition, les sécrétions, etc. De l'âme pensante relèvent tous les faits d'un ordre supérieur : les sensations, les idées, les actes de la volonté. Le principe vital produit ce qui étant purement vital ou organique échappe au sens intime ; l'âme, ce qui en nous se fait avec conscience, sciemment et avec réflexion, ou ce dont elle acquiert le senti-

ment et la connaissance quand son attention s'y applique.

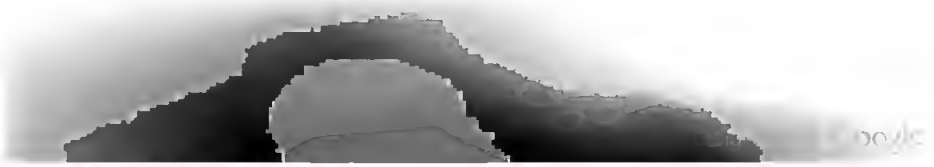
Telle est la doctrine vitaliste dans sa généralité. Elle se trouve à la fois en opposition avec les doctrines anciennes qu'elle combat et avec l'animisme qu'elle contredit également. Voici comment elle se défend contre ce dernier et quels arguments elle lui oppose.

Les raisons sur lesquelles se fonde l'animisme sont très-fortes sans doute, et le système qui les produit est très-spécieux. Le vitalisme ne se tient pas pour battu; si ses raisons ne sont pas aussi directes, elles méritent une attention sérieuse.

1° Il part, on l'a vu, de ce principe, que, quand des faits sont d'une nature essentiellement différente, on doit aussi les rapporter à des causes différentes. Or, tels sont les phénomènes vitaux si on les compare aux phénomènes physiques et chimiques d'une part, et aux faits intellectuels de l'autre.

2° La grande raison que fait valoir le vitalisme contre l'animisme pour refuser à l'âme les faits de l'organisme et les fonctions de la vie, c'est que l'âme n'a pas *conscience* de ces phénomènes ni de l'accomplissement de ces fonctions. Ignorant par elle-même leur existence et ne sachant comment ils se produisent, comment peut-elle en être la cause ? L'âme ou le *moi* ayant conscience d'elle-même sait ce qu'elle fait et ne fait pas : elle pense et elle sait qu'elle pense; elle sent et elle sait qu'elle sent; elle veut et elle sait qu'elle veut ou se détermine librement. Comment ne saurait-elle pas aussi qu'elle digère, qu'elle fait circuler le sang, qu'elle sécrète la bile, etc., si elle le faisait réellement ? Or, elle n'en sait rien, donc ces faits ne lui appartiennent pas; elle n'en est pas la cause, et il faut recourir à une cause différente.

Il est vrai qu'elle produit des actes dont elle n'a pas la conscience du moins nette ou distincte, mais ces actes qu'elle exécute d'instinct ou par habitude, elle peut toujours en prendre conscience, quand elle s'y applique et les ressaisit par la réflexion. Tous redeviennent *conscients* après avoir été *inconscients*. Or, il n'en est pas ainsi pour les faits organiques. Jamais, quoi qu'on fasse, ils n'arrivent à être l'objet du sens intime. C'est par une instruction



étrangère, tout entière due aux sens extérieurs, que nous en prenons connaissance. Et cette connaissance, quand nous l'avons acquise, reste ce qu'elle était, un objet extérieur et des sens. Quoi qu'on dise, nous ne sentons ni ne voyons s'opérer en nous la digestion ou la circulation des liquides dans le corps, ni les sécrétions, etc. Nous ne sentons et nous ne voyons pas plus ce qui s'y passe que nous ne sentons et ne voyons ce qui se passe dans la plante ou dans le corps d'un animal.

3° Si l'âme produisait d'instinct ces effets et que, devenue attentive, elle pût les connaître, elle n'aurait qu'à réfléchir sur elle-même pour les voir et savoir comment ils s'opèrent. Une fois qu'une découverte physiologique aurait été faite, il suffirait de s'interroger soi-même et de regarder en soi pour la vérifier. En est-il ainsi ? Il y a plus, une fois pourvue de cette connaissance intime, l'âme ne pourrait plus en être dépossédée. La conscience serait substituée aux sens. La physiologie deviendrait une branche de la psychologie. Mais il n'en est rien, et cette méthode ne réussirait guère. Toujours il faut recourir aux sens et aux instruments des sens, au microscope, etc., pour faire des découvertes de ce genre. Les anciens ne savaient pas que le sang circule, ils ne savaient même pas quel était au juste le siége des facultés mentales. Aristote place la pensée dans le cœur; ils confondaient les artères avec les nerfs. Il a fallu arriver jusqu'au XVII^e^ siècle pour savoir que le sang circule, et combien d'erreurs et de tâtonnements avant d'établir ce seul fait ! Aujourd'hui qu'on le sait, voit-on mieux le sang circuler ? voit-on comment se forme la bile, etc. ?

4° Le prétendu *sens vital* des animistes est une fiction. Sans doute nous avons conscience d'une foule d'états qui correspondent aux états du corps, mais peut-on dire que nous ayons conscience des organes et des actes organiques ? Dans les maladies, le jeu des organes et leurs lésions deviennent-ils visibles ? Nous ne percevons ni les organes ni leur forme, nous ne savons rien de leurs fonctions par le sens intime. Nous avons conscience des sensations qui accompagnent ces états, et voilà tout. Le malaise, l'effort musculaire, ce sont là des faits de l'âme et non du corps.

L'effort pour remuer le muscle est l'acte de la faculté motrice, et celle-ci réside dans l'âme. Nous ne saurions pas que nous avons des nerfs moteurs ni même des muscles, si on ne nous l'eût appris. —On parle de la *localisation* des sensations; ce n'est nullement un fait primitif, mais une connaissance acquise, le fruit de la comparaison d'un fait externe avec un fait interne qui, répétée, est devenue habituelle; il en est comme de l'appréciation des distances par l'œil qui est un fait d'association et non de perception directe. Quand on croit le contraire, on se trompe.

5° Ce qu'on dit du somnambulisme, du magnétisme animal, des cas extraordinaires où les sens sont déplacés et où l'on voit l'intérieur du corps, mérite confirmation. — Invoquer des faits obscurs et suspects de charlatanisme est peu propre à recommander une doctrine scientifique. Quand ces faits seraient vrais, ils ne prouveraient rien. L'habitant d'une maison dont les volets sont fermés, s'il parvenait à voir clair dans son obscure demeure, devrait-il en conclure qu'il en est l'architecte ou que rien ne s'y fait sans lui et que par lui?

6° L'expérience semble prouver directement la distinction des deux vies et des deux principes de la vie. On peut enlever l'organe de l'intelligence chez les animaux et la vie subsiste. (V. Flourens.)

On demande comment les passions peuvent produire une altération dans les organes, si ce n'est pas le même principe qui éprouve la passion et qui modifie l'organe. Cet argument est faible. L'âme agit sur le corps, et le corps agit sur l'âme. Cela suffit pour expliquer le désordre que les passions y introduisent. L'union de l'âme et du corps est un fait qui subsiste en dehors des deux systèmes.

Quant au principe métaphysique invoqué tout d'abord par l'animisme : « Il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité, » on peut lui opposer la maxime non moins sage : « Se garder de l'esprit de système dont la tendance est de tout ramener à l'unité. » Provisoirement, quand les faits sont différents, il est plus sage de distinguer les principes que de les identifier.

Il n'y a rien qui ressemble ici au manichéisme et on doit

éviter les grands mots. Il ne s'agit ni du bon ni du mauvais principe, ni de deux principes coéternels. Tout se réduit à savoir si les faits de la vie intellectuelle et morale et les faits de la vie organique émanent d'une même cause, et si l'âme est ou non cette cause.

Quant aux autorités, la science moderne ne relève que de la raison. Le progrès consiste à se dégager des erreurs anciennes et non à les consacrer ou à les rajeunir.

L'argument théologique ne doit pas plus être invoqué. Il n'y a pas ici de dogme ; sur eux un pareilsujet, les opinions sont libres. Des théologiens eux-mêmes l'ont prouvé. (V. l'abbé Flottes.)

La facilité avec laquelle on explique les faits dans un système n'est pas non plus une preuve de sa vérité. Elle doit plutôt exciter la défiance. Le panthéisme aussi résout avec une extrême facilité tous les problèmes de la philosophie.

QUESTION XLIX

De l'organicisme.

DISSERTATION

On éprouve toujours un grand embarras à rendre compte d'une doctrine qui offre peu d'unité et dont les principaux interprètes sont loin de s'entendre. C'est ce qui a lieu pour le système que nous voulons ici faire connaître, et qui s'appelle l'organicisme. Les organiciens sont divisés en plusieurs sectes. Il y a les organiciens dynamistes et les vitalistes ; d'autres sont purement matérialistes ou positivistes. D'autres enfin se rapprochent du naturalisme panthéiste. Nous ne pouvons nous occuper de toutes ces opinions divergentes. Le trait commun qui les réunit nous paraît être celui-ci : les phénomènes de la vie non-seulement se manifestent dans les organes, mais ils leur sont inhérents ; ils sont le résultat de l'organisation ou des propriétés de la matière organisée.

Voici comment s'exprime à ce sujet le savant qui réclame l'honneur d'avoir été le premier promoteur de cette doctrine,

à l'Ecole de médecine de Paris, M. le professeur Rostan, dans son livre sur l'organicisme :

« Le but de l'organicisme est de prouver qu'il n'existe pas, qu'il ne saurait exister de principe vital, de propriétés vitales *indépendantes* de la matière organisée, séparables de cette matière et pouvant exister sans elle, hors d'elle.

« L'organicisme attribue à l'organisation, c'est-à-dire à une certaine disposition moléculaire donnée à la matière par le Créateur, la puissance de se développer, de croître, de se reproduire, et, dans cette succession, dans ces phases de son développement, d'acquérir toutes les qualités qu'on a attribuées au principe vital, à la force vitale : dans les plantes, la forme, la couleur des fleurs.... dans les animaux, toutes leurs fonctions qui apparaissent au fur et à mesure que le corps croît et se développe, et que les organes se perfectionnent.

« L'organicisme s'appuie sur cette raison péremptoire que l'on ne voit la vie nulle autre part que là où il y a organisation.. » (*De l'Organicisme*, 5e édit.)

Dans ce peu de mots sont donnés à la fois le principe de la doctrine et la méthode qui sert à l'établir. La méthode, c'est l'empirisme; le principe est ce qui a été dit plus haut. Cette doctrine diffère à la fois du vitalisme et de l'animisme : du vitalisme, puisqu'elle ne reconnaît pas de principe vital distinct des organes; de l'animisme, puisque, dans ce système, l'âme, à la fois principe de la pensée et des phénomènes organiques, doit encore moins être confondue avec les organes qu'elle anime et dirige, qu'elle crée même dans son mode d'action inconscient et vital.

Mais le principe et la méthode ainsi définis, s'élèvent de graves questions. Les phénomènes de la vie supposent-ils d'autres forces que les forces purement mécaniques, physiques et chimiques, ou ne sont-ils que le résultat des mêmes causes agissant dans des conditions différentes? Premier point sur lequel ne sont pas d'accord les savants de cette école. Il en est d'autres sur lesquels ils sont loin aussi de s'entendre. Bornons-nous à ce qui nous intéresse véritablement. Or, étant admis que les phénomènes de la vie proprement dite ou inférieure sont des propriétés des organes

et l'effet pur et simple de l'organisation, que faut-il penser des faits de la vie supérieure, ou intellectuelle et morale ? Les faits de la sensibilité, de l'intelligence, de la volonté, chez l'homme et même dans les animaux, ne sont-ils aussi que des propriétés de la matière organisée, ou des effets de l'organisation ? Enfin, tous ces faits, les uns inférieurs, les autres supérieurs, ne sont-ils que les manifestations à des degrés différents d'une seule force ou d'une même substance, identique en elle-même, mais diverse dans les manifestations et qui se développe en traversant tous les règnes et toutes les espèces, conservant à la fois son unité et sa diversité ? N'y a-t-il qu'une seule cause qui dans la nature doit expliquer tous les phénomènes physiques, chimiques, physiologiques et biologiques, les faits de la pensée comme ceux de l'organisation la plus infime et la plus élémentaire ? Voilà des points sur lesquels on obtient en consultant les écrits des auteurs des réponses très-différentes et rarement précises. Nous n'entrerons pas dans ces discussions; il nous suffit d'avoir marqué les différences qui séparent les trois doctrines.

Pour nous, l'organicisme véritable est celui qui n'est ni animiste ni vitaliste, ou plutôt qui est antianimiste et antivitaliste, qui ne reconnaît ni l'existence du principe vital, ni l'âme à la fois pensante et organique. Sauf erreur, il nous paraît affecter trois formes principales : 1° ou il se déclare sceptique, indifférent à la question, ou purement positiviste; il se retranche dans la négation, déclarant le problème qui divise le vitalisme et l'animisme un problème insoluble et en dehors de la science; 2° ou il affirme des forces inhérentes à la matière elle-même, et des lois immuables qui la régissent; ce qui est une manière de le résoudre; car c'est la solution matérialiste; 3° ou il semble admettre une substance générale répandue dans l'univers, principe à la fois des phénomènes physiques, chimiques ou organiques et des phénomènes de la pensée. C'est alors une forme du panthéisme, le panthéisme naturaliste (1).

(1) « Ce mot organicismo est équivoque ; tantôt il désigne un pur mécanisme, comme celui de Descartes, et tantôt le système des propriétés vitales inhérentes aux organes. Mais en disant *vitalisme organique* au lieu

QUESTION L

Que faut-il penser de ces doctrines?

DISSERTATION

On a vu en quoi consistent les trois doctrines. Il resterait à les apprécier et d'abord à les discuter. Nous nous bornerons à émettre notre avis, en y joignant quelques réflexions.

Les *organicistes* s'arrêtent en chemin. Pour qu'on pût juger leur doctrine, il faudrait qu'elle fût unique, au moins plus explicite. S'agit-il simplement des faits et des lois qui règlent leur succession, comme la plupart le répètent? l'organicisme reste en dehors du débat. Mais a-t-il la prétention, tout en protestant du contraire, de remonter à la cause ou aux causes de la vie, à la fois de la vie organique et de la vie intellectuelle ou de la pensée, alors se posent inévitablement les questions suivantes :

Ces propriétés, qui appartiennent aux organes et qui s'y localisent, sont-elles un simple effet de la matière organisée? La vie appartient-elle, au moins en puissance, à cette matière elle-même et à ses molécules? Celles-ci, par le seul fait de leur agencement, produisent-elles tous les phénomènes vitaux? S'il en est ainsi, l'organicisme, qui d'abord diffère peu du vitalisme, s'en sépare, puisque celui-ci admet une force vitale distincte des organes, quoiqu'elle s'y manifeste. Mais cela ne dispense pas d'une force organisatrice qui imprime l'unité aux éléments matériels. Cette cause qu'est-elle? Est-ce l'action divine elle-même qui pré-

d'*organicisme*, nous échappons à cette confusion. Le vitalisme organique représente, pour ainsi dire, le plus bas degré du vitalisme. Pour les organiciens vitalistes, il n'y a que la matière dans le corps vivant, mais une matière douée de propriétés spéciales. Ils expliquent par la chimie et la physique un nombre plus ou moins grand de compositions et de décompositions dans l'être vivant; mais, obligés de reconnaître que les plus nombreuses et les plus importantes manifestations de la vie obéissent à des lois essentiellement différentes, ils attribuent aux diverses parties de l'organisme, qui leur servent de substratum, des propriétés spéciales, dont la vie générale de l'être entier est une résultante. C'est le système de Bichat et de Broussais. C'est celui qui semble dominer aujourd'hui au sein de la faculté de médecine de Paris. » (F. Bouillier, *du Principe vital et de l'Ame pensante*, p. 40.)

side à l'organisation de tous les êtres et à l'ordonnance générale de l'univers (M. Rostan)? On ne voit pas trop en quoi cette manière de voir diffère de celle de Descartes, de Newton et, en général, des auteurs qui expliquent tous les phénomènes de la nature par des lois mécaniques ou physiques. Il n'y a qu'à y ajouter d'autres lois, celles de la nature vivante. — Mais le point capital sur lequel on est tenu de se prononcer, le voici : les phénomènes de la vie supérieure ou de la pensée, ceux de la sensibilité, de l'intelligence, de la volonté, liés aux organes, sont-ils les propriétés de ces organes et l'effet, le produit de l'organisation? La sensibilité n'est-elle qu'une propriété du système nerveux; la pensée, la volonté sont-elle des *fonctions du cerveau* ou du système cérébro-spinal? Sur ce point, la réponse doit être catégorique et précise. Sans cela, on a beau protester, parler de l'âme comme substance incorruptible (*id.*), et de Dieu comme auteur de l'univers; ce sont là, sans doute, de belles paroles, mais qui n'empêchent pas qu'on soit, qu'on le veuille ou non, logiquement matérialiste. L'âme n'est qu'un mot, une entité superflue. De même, si l'esprit, dans l'homme, n'est pas distinct du corps, si l'âme n'est que la matière organisée en vertu de ses lois naturelles et immuables, il est inutile de parler de Dieu, d'un esprit et d'une cause intelligente dans l'univers. C'est alors le positivisme, qui lui-même n'est qu'une variante du *matérialisme*. A moins qu'on n'entre dans une autre voie, celle du panthéisme. Mais il faut qu'on s'explique, autrement l'appréciation, comme la discussion, est impossible.

Restent les deux doctrines bien caractérisées et clairement formulées : l'*animisme* et le *vitalisme*. Que faut-il en penser ? L'aninisme nous paraît une explication plus simple et plus philosophique, plus satisfaisante pour la raison, plus en harmonie avec les faits et les découvertes les plus récentes de la science. Les objections que lui adresse le vitalisme ne nous semblent pas irréfutables, quoique plusieurs soient très-sérieuses. Nous avons d'ailleurs rendu justice au vitalisme dans ce qu'il dit des phénomènes de la vie et dans la lutte qu'il soutient contre les explications mécaniques et physiques. En cela, il se rapproche de l'organicisme qui,

comme on l'a dit, est un premier degré du vitalisme. Celui-ci, de son côté, a raison de maintenir à la fois aux faits organiques leur réalité et aux phénomènes d'un autre ordre, physiques et chimiques, leur importance dans la vie des êtres organisés. — Mais si on nous demande une réponse plus catégorique, si on veut de nous une profession de foi, nous la déclinerons et nous dirons les motifs de cette réserve.

Ce n'est ni par timidité ni par défaut de franchise que nous refusons d'aller plus avant et d'être plus affirmatif; mais seulement parce que le problème ne nous paraît pas comporter une autre réponse. Ce n'est pas qu'on ne puisse avoir sur ce sujet son opinion et une opinion raisonnée. Mais celle-ci ne peut toujours être que probable. Et, à ce propos, nous ferons quelques réflexions qui pourront servir pour toutes les questions du même genre et qui seront peut-être le meilleur résultat de toute cette exposition.

En philosophie, comme en toute science, il y a une partie certaine et positive, sur laquelle l'évidence est entière ou parfaite. Il ne faut pas, soit par timidité, soit par scepticisme, vouloir la diminuer et la rétrécir, ne reconnaître par exemple de vrai et de démontré que ce qui tombe sous l'expérience sensible, comme le fait le positivisme, qui est un étroit empirisme.

Mais, tout en élargissant le cercle de la science ou des vérités qui peuvent se constater et se démontrer avec certitude, on n'en doit pas moins reconnaître, dans la science elle-même, une portion problématique, hypothétique et systématique qui ne comporte pas la même évidence. Ici, quoi qu'on fasse pour lever les doutes et dissiper les obscurités, la lumière n'est jamais complète et l'esprit n'étant pas pleinement convaincu doit garder la liberté de son jugement et ne l'exprimer qu'avec circonspection.

De cette nature est, nous le pensons, le problème qu'il s'agit ici de résoudre. Malgré les efforts de tant d'esprits supérieurs qui ont essayé de le résoudre, malgré les progrès que la science a pu faire, même dans cette voie toujours mystérieuse, des rapports du physique et du moral, nous croyons qu'il n'y a pas lieu de se prononcer autrement qu'avec une très-grande réserve. Vouloir affirmer une

solution comme parfaitement démontrée et désormais hors de discussion, c'est compromettre la partie positive de la science et discréditer la philosophie.

QUESTION LI

Quelles sont les vérités indépendantes de ces systèmes?

DISSERTATION

Peut-on marquer le point où finit ici la lumière et où l'obscurité commence, où la certitude nous abandonne et où naît avec le doute l'opinion incertaine ou la croyance probable? Peut-on surtout dégager des hypothèses les faits et les vérités légitimement acquis et qui restent indépendants des systèmes? Nous le croyons et nous allons l'indiquer en quelques mots.

Les phénomènes de la pensée diffèrent de ceux de la vie organique et physique; cela est évident pour quiconque n'est pas aveuglé par l'esprit de système. Que ces faits relèvent d'une force simple, active et libre, qui en a conscience et qui se les attribue, dont elle se sent être le sujet ou la cause, c'est ce qu'on ne peut nier, à moins de fermer les yeux à la lumière. On ne peut donc douter que l'âme ne soit distincte du corps qu'elle anime et dirige comme elle se gouverne elle-même, si par corps on entend simplement une portion de matière organisée, étendue et composée, un ensemble de molécules aveugles, sinon inertes. Tout cela, je le répète, est clair et certain pour quiconque veut interroger ses propres facultés et juger avec impartialité, sans parti pris ni préjugé. Il est clair encore que les deux ordres de faits, organiques et moraux, sont dans un rapport permanent, continuel, qu'ils agissent les uns sur les autres, et que cette action est réciproque. On peut acquérir de cette action et de cette réciprocité une connaissance très-claire, très-certaine et très-positive, et cela sans être obligé de se prononcer sur la question de savoir si les faits émanent d'une cause unique ou de causes différentes. Dans les deux hypothèses, les fonctions corporelles, la digestion, la nutrition, la circulation, etc., n'en sont pas moins ce qu'elles

sont, des fonctions du corps, dont nous n'avons pas conscience et qui s'exécutent fatalement comme tous les phénomènes de la vie chez les êtres vivants. Les fonctions de l'intelligence, de la volonté, de la vie intellectuelle et morale sont tout autres; elles tombent sous la conscience, et nous savons que c'est l'âme ou le moi qui les produit, qui en est le sujet ou la cause.

Mais les fonctions corporelles ne seraient-elles pas aussi produites par cette même âme sans qu'elle le sût, et cela en vertu de pouvoirs *inconscients* dont elle-même n'aurait ni le secret ni la direction, et dont pourtant elle serait douée, leur exercice étant analogue à l'action des forces de la nature soit physique soit organique ou vivante dans les êtres inférieurs? Ou, faut-il admettre pour ces fonctions un autre principe distinct de l'âme et uni étroitement à elle? Ici, je l'avoue, je m'arrête et j'hésite, car la question est tout autre, et c'est ici que l'obscurité commence. Aussi les discussions vont s'élever, les systèmes se produire, chacun faisant valoir ses raisons plus ou moins plausibles. Mais après les avoir entendues, examinées et pesées, peut-on dire que la lumière s'est faite, que tous les nuages se sont dissipés et qu'il y a lieu de prendre une décision nette et catégorique? N'y a-t-il qu'à enregistrer dans la science quelque grande vérité désormais à l'abri de toute objection? Les partisans de ces systèmes peuvent le dire, mais il n'en est rien. Nous ne sommes toujours qu'en face d'hypothèses. On reste dans le champ des probabilités ou des opinions. Or, nous tenons trop à distinguer l'opinion de la science pour nous permettre de les confondre. Cela suffit pour motiver notre attitude.

Nous ajouterons quelques remarques. En parlant ainsi, nous sommes loin de vouloir couper court aux recherches qui peuvent jeter sur le problème de nouvelles lumières. Elles n'en doivent continuer que plus librement. Lui-même s'éclaircira-t-il plus tard au point d'être tout à fait résolu? Nous ne savons, mais il n'est pas assez élucidé pour qu'on puisse dire qu'il a reçu une solution définitive. L'animisme a cru triompher. Ses raisons nous paraissent les meilleures;

elles ne sont pas péremptoires. Le vitalisme a perdu du terrain, mais ses objections subsistent et elles ne manquent pas de force. L'organicisme peut être très-solide sur le point où il prétend se renfermer et quand il ne veut pas le dépasser : celui des simples faits de la nature vivante. Peut-être les trois systèmes sont-ils appelés à s'entendre dans l'avenir et à se réconcilier. Tous les phénomènes de la nature, physiques, chimiques et biologiques, sont-ils les manifestations d'une force unique et variée dans ses effets, se développant à des degrés différents ? Voilà un quatrième système qui, à son tour, prétend absorber les trois autres. Ce qu'il y a de certain, c'est que les faits s'échelonnent sans se séparer ni se différencier complétement et qu'il est difficile de poser des limites précises. Mais c'est ici surtout qu'il convient de faire ses réserves (1). Autrement, on s'expose à se briser contre l'écueil du panthéisme. Là aujourd'hui est le danger. Contre ce péril, il est un préservatif très-sûr, qui est l'observation elle-même. Mais laquelle ? celle des sens ? Non, elle est en ce point incompétente et serait mensongère. C'est la conscience, c'est le sens intime qui doivent être ici consultés ; eux seuls doivent décider. La réflexion atteste en nous une force non-seulement *simple*, mais *libre* et *autonome*. Cette force ne peut ni se confondre avec les *forces fatales* qui agissent au sein des êtres de la nature inorganique ou organique, ni s'absorber dans la *force générale* qui agit dans l'univers, sans se perdre et s'anéantir. Voilà le fait capital que donne l'observation intérieure, et il est clair. Pour le reste, que l'on soit animiste, vitaliste ou organiciste dans un sens compatible avec ce principe, peu importe, les grands problèmes de la philosophie ne nous paraissent pas dépendre essentiellement de ces systèmes. Entre le vitalisme et l'animisme, d'ailleurs, comme on l'a fait remarquer, la question de l'âme ne court pas de risques. Celle-ci est également admise dans les deux systèmes et elle conserve sa nature spirituelle. L'organicisme est beaucoup moins clair et, quand il l'est, il donne beaucoup plus à réfléchir et à craindre. Mais animistes et vitalistes admettent une

(1) Voy. H. Lotze, *Microcosme*, t. I, p. 161.

âme *pensante*, *raisonnable* et *libre*, simple et immatérielle. C'est donc un problème secondaire que de savoir si cette âme, douée de facultés supérieures, est aussi pourvue de *facultés inférieures* et d'attributions distinctes dont elle n'a pas ou n'a qu'une obscure conscience, comme de croître, de vivre, de sentir obscurément. Ce qui est certain, c'est l'empire que l'âme véritable exerce sur elle-même comme sur le corps, c'est ce fait très-clair que la personnalité réside dans les pouvoirs supérieurs de l'*âme pensante* et surtout dans la *volonté libre*. Il est aussi très-certain et très-clair que les pouvoirs inférieurs agissent sur les autres et qu'en ce sens le joug trop réel que le corps fait peser sur l'âme est hors de toute discussion et de toute hypothèse. Le dualisme subsiste, que l'on admette ou non l'unité du principe de la vie. L'homme n'en est pas moins un être double, *homo duplex*, appelé à lutter à la fois contre lui-même ou contre sa nature inférieure et contre les forces physiques ou organiques de la nature extérieure.

Voilà ce qu'il importe de comprendre, d'admettre et de maintenir, et telle est notre conclusion.

CONSULTEZ : F. Bouillier, *du Principe vital et l'âme pensante*, 1 vol., 1861 ; J. Tissot, *la Vie dans l'homme*, 2 vol., 1861 ; Albert Lemoine, *l'Ame et le corps. — Sthal et le sthalanisme ;* P. Janet ; Cudwort ; P. Philibert, *le Principe de la vie suivant Aristote*, 1 vol.

QUESTION LII

L'âme pense-t-elle toujours? Examen de l'opinion de Descartes.

ESQUISSE

On sait quelle est ici l'opinion de Descartes et de son école. Pour Descartes en effet qu'est-ce que l'âme? Une substance pensante (*res cogitans*), « dont toute l'essence n'est que de penser. » (*Disc. de la méth.*, IV.) Le corps est une substance étendue (*res extensa*). Il s'ensuit que, de même qu'un corps ne peut cesser d'être étendu sans être anéanti, l'âme ne peut cesser de penser sans cesser d'exister. Ce corollaire évident, toute l'école cartésienne l'accepte. (V. Malebranche, Spinosa.) Mais ce sont là des raisons métaphysiques propres

à un système. La question doit se décider par une autre méthode, l'observation et l'induction, non par le raisonnement abstrait.

Elle est d'ailleurs mal posée, comme le fait voir Leibnitz. L'âme n'est pas une simple *substance*, mais une *force;* l'activité est son essence. La pensée n'est pas un attribut ni un mode, mais un *acte*. L'âme est douée de pouvoirs, de virtualités, et l'intelligence est une faculté. L'activité étant réintégrée dans la substance et dans l'âme en particulier, on doit se demander si l'âme agit toujours. — Distinction de la cause en *acte* et en *puissance, potentia* et *actu* (Aristote), de l'activité à ses divers degrés. — La pensée est-elle continuelle dans l'âme? Comme pouvoir ou virtualité sans doute, non comme pensée formelle. Examen des divers états de la force pensante et des degrés divers de son action : activité fatale, activité libre, spontanéité, réflexion ; divers degrés de spontanéité et de réflexion. De la pensée consciente et inconsciente : de l'instinct, de la raison, de l'habitude, etc. — De la veille et du sommeil, de la léthargie, de l'évanouissement, de l'embryon, de l'enfance. Ce que Leibnitz appelle pensées sourdes ou obscures (cogitationes cæcas) mêlées à nos pensées distinctes, etc. (*Nouv. Ess.*, Av.-prop.)

Conclusion : Part d'erreur et de vérité dans l'opinion de Descartes. — L'erreur, on a vu en quoi elle consiste. De plus, dans toute intelligence finie l'activité est incomplète; elle passe par divers degrés, de la tendance ou possibilité à l'acte, de l'acte commencé et faible à l'acte formel et complet; elle subit des altérations et des défaillances; elle s'accroît, se fortifie, disparaît momentanément pour renaître et revenir à l'action. Tel est le cas pour l'âme humaine. — Le vrai, c'est 1° d'avoir vu que l'intelligence n'est pas accidentelle, mais inhérente à l'âme et constitue son essence; 2° qu'il faut restituer à l'âme une foule d'actes qui semblent ne pas lui appartenir, d'états où elle est active et pense obscurément. (V. *supra*) — Dans Dieu seul, l'intelligence infinie, l'acte de la pensée ne cesse jamais, et il est toujours parfait. Justification de la théorie d'Aristote (*Mét.*, XII) : Dans Dieu, l'acte et la puissance se confondent. Dieu est l'*acte pur*. « Dieu veille toujours et ne sommeille jamais. » Il est la

pensée de la pensée, etc. (*Ibid.*) — Condamnation des systèmes où la pensée divine, d'abord simple puissance, *devient* et est sans cesse en progrès (évolution). — Du rapport de la pensée humaine avec la pensée divine. Du retour à l'activité et à la pensée. — La vie est une succession d'actes dont la pensée est la base. — L'homme défini un être pensant ou une intelligence (Platon). Sa supériorité sur la nature. Mot de Pascal : « L'homme est un roseau pensant, etc. » (*Pensées.*)

QUESTION LIII

L'HOMME ET L'ANIMAL. — Par quelle méthode parvient-on à connaître sûrement la différence entre l'homme et les animaux?

DISSERTATION

En quoi consiste la supériorité de l'homme sur les animaux? La différence qui les sépare est-elle de degré seulement ou en essence? L'homme n'est-il qu'un animal perfectionné ou doit-il être considéré comme un être à part, non isolé, mais distinct dans la création? L'espèce humaine ne fait-elle que continuer les espèces inférieures, ou nous offre-t-elle des attributs qui la différencient à un tel point qu'il soit nécessaire d'admettre une classe nouvelle d'êtres dont l'ensemble forme comme un règne et un monde nouveau? Telle est la grave question qui divise en ce moment les naturalistes et à laquelle ne peuvent rester étrangers les philosophes. Pour la résoudre, on peut suivre diverses méthodes et s'adresser à plusieurs sciences, comparer l'homme aux animaux sous le rapport de l'organisation physique, interroger l'histoire du globe et le passé de l'humanité. Nous sommes loin de blâmer et d'exclure de telles recherches. Toutes les parties de la science humaine sont ici appelées à fournir leurs lumières. Mais il est une voie qui doit être suivie la première; car elle est la plus sûre et la plus directe. Le procédé qui doit être avant tout employé consiste à observer l'homme en lui-même et dans ses facultés, puis à le comparer dans les mêmes facultés aux animaux qui lui ressemblent le plus. Pour être à la portée de tous, cette méthode n'en est pas moins bonne et la plus certaine; il faut

toujours y revenir. Il ne s'agit que de l'employer convenablement, c'est-à-dire non d'une façon vague et superficielle, mais exacte et approfondie, et d'écarter en l'appliquant toute présomption systématique.

Précisons-la, afin d'en reconnaître la légitimité.

Cette méthode, c'est l'*expérience* et la *comparaison*, ou l'observation directe. Toutes les sciences la proclament la vraie source des connaissances certaines. Elle seule doit être aussi notre guide. Il est vrai que ce n'est point par l'observation *extérieure*, mais par l'observation *interne*, que nous pensons qu'il faut d'abord ici procéder. Car c'est de faits intérieurs qu'il s'agit, et ils échappent aux sens. La conscience seule ou la réflexion les saisit. Quand il s'agit de savoir si l'animal est doué ou non de certaines facultés que nous savons être dans l'homme, ou à quel degré il les possède, c'est d'abord dans l'homme qu'il faut prendre ces facultés, et il est nécessaire que nous en ayons une connaissance claire et précise. Sans quoi, venant à comparer ces faits aux faits correspondants dans la nature animale, nous sommes exposés à nous tromper, à mal interpréter les signes qui les traduisent.

En un mot, c'est un problème de *psychologie comparée* que nous avons à résoudre. La psychologie proprement dite doit être d'abord consultée. Elle doit fournir le premier terme de la comparaison. Celui-ci étant mal connu, il est impossible d'aller plus loin et de faire un seul pas dans cette voie incertaine et périlleuse.

Bossuet avait le sentiment de cette méthode, quand il disait : « Il n'y a rien de meilleur, pour bien juger des animaux, que de s'étudier soi-même auparavant : car encore que nous ayons quelque chose au-dessus de l'animal, nous sommes animaux, et nous avons l'expérience tant de ce que fait en nous l'animal que de ce qu'y font le raisonnement et la réflexion. C'est donc en nous étudiant nous-mêmes et en observant ce que nous sentons, que nous devenons juges compétents de ce qui est hors de nous et dont nous n'avons pas d'expérience. Et quand nous aurons trouvé dans les animaux ce qui est en nous d'animal, ce ne sera pas une conséquence que nous devions leur attribuer ce qu'il

y a en nous de supérieur. » (*Connaiss. de Dieu*, V, § 3.)

1° Lors donc que nous aurons constaté en nous un fait dont nulle trace n'existe dans l'animal ou que tous ses actes démentent, c'est une nécessité logique de le lui refuser, de reconnaître qu'il appartient exclusivement à l'homme et constitue une des prérogatives de notre espèce. Par là même, il faut aussi accorder à l'animal tout ce qu'il y a en lui, je ne dis pas d'humain, mais de semblable à l'homme par ses facultés comme par ses organes.

2° Mais si nous obtenons ainsi avec certitude l'un des deux termes de la comparaison, sommes-nous aussi sûrs de pouvoir également bien atteindre l'autre? Nous avons ici à répondre à ce sophisme : « Nous ne connaissons pas assez les animaux pour pouvoir en juger. » (Charron, I, ch. 36.) Cette objection, quand on en pèse la valeur, n'est pas sérieuse. Autant et à plus forte raison, si elle était vraie, pourrait-on dire que nous ne saurions rien connaître des objets extérieurs que ce qu'ils offrent directement à nos regards, ce qui précisément n'est pas l'objet véritable de la science. La science la plus certaine et la plus positive ne se borne pas à constater les qualités extérieures des êtres, elle les interprète de façon que ces qualités deviennent des signes non équivoques et certains d'autres qualités ou d'autres faits qui sont invisibles.

La méthode expérimentale est une méthode non-seulement d'observation, mais d'interprétation, *interpretatio naturæ*. (Bacon.) Et ce n'est pas, comme on dit, par simple *analogie*, que nous jugeons des êtres extérieurs quant aux lois ou aux actes qui nous révèlent leur nature et leurs qualités invisibles. Le procédé est une *induction* légitime et certaine. Nous jugeons de la nature des êtres par leurs manifestations extérieures. Chaque phénomène est un emblème sensible qui traduit un fait invisible. L'un est le signe de l'autre.

Les *effets* manifestent la *cause*, et non-seulement la cause, mais ses *pouvoirs* ou ses *facultés*. Ainsi jugeons-nous du minéral, de la plante, de l'animal, de nos semblables eux-mêmes, que nous ne voyons pas sans doute dans leur for intérieur, ce sanctuaire où s'élaborent tous les actes de

la vie morale. Une seule cause nous est connue immédiatement en elle-même dans ses actes et ses facultés, c'est la nôtre. Ses facultés qui sont en nous se révèlent aussi à nous sans intermédiaire. Mais pour tous les autres êtres, c'est par leur activité extérieure que nous en jugeons et que nous connaissons leur *dedans*, si on peut parler ainsi. Nous induisons la cause de ses effets et les pouvoirs de cette cause des actes qui témoignent de ces pouvoirs. Toute faculté qui ne se révèle pas au dehors par des actes n'existe pas. On conclut que l'être qui ne montre pas ce pouvoir et ne l'exerce pas, ne l'a pas; que celui qui l'exerce et le manifeste, le possède. Ainsi le minéral n'a pas la vie, parce qu'aucun acte vital n'apparaît en lui; mais la plante est vivante pour le motif contraire. Il est absurde de refuser à l'animal la sensibilité, et même une certaine intelligence. Pourquoi? Parce que l'animal produit des actes sensibles et d'un être intelligent. Le réduire au rôle d'une pure machine est contraire au bon sens, et il a fallu tout l'aveuglement que peut produire un système pour qu'on ait pu le soutenir; encore le bon sens ne s'est jamais soumis et a toujours protesté. Nous jugeons de la même façon nos semblables. Un homme de génie a du génie quand il produit des œuvres de génie. Un idiot est tel, parce qu'il ne donne aucun signe de vraie intelligence, mais qu'au contraire tous ses actes montrent qu'il est privé de ce premier degré de la raison qui fait l'homme intelligent. Un fou, un ignorant, un sot, un enfant, un sauvage, sont tels à nos yeux pour la même raison, parce qu'ils font des actes de folie, qu'ils montrent qu'ils ignorent, que la raison en eux n'est pas encore développée, ou qu'elle est égarée ou grossière, etc. Et cela, si nous usons bien de nos moyens de connaître, n'est pas seulement probable ou conjectural, mais certain. C'est le fruit d'une induction très-légitime, non une simple conjecture fondée, comme on le répète, sur l'analogie, et qui n'engendre que la probabilité.

Il en est de même de la manière dont nous jugeons des animaux. Ils ont certaines facultés, puisqu'ils font des actes qui les manifestent et qu'ils ne pourraient faire s'ils ne les avaient pas. Ils n'en ont pas d'autres, parce que, chez eux, aucun acte ne vient révéler au dehors ces facultés. Sur d'au-

tres, il est vrai, nous hésitons davantage, et à cela il y a deux motifs. (*Id.*) D'abord, parce que c'est du degré qu'il s'agit, non de la faculté elle-même qui n'est pas en cause, et que déterminer la mesure est toujours difficile; ensuite parce que les actes qui traduisent le fait intérieur sont moins clairs et plus équivoques.

Pour ceux-là, nous devons être prudents et réservés; ne juger qu'après un examen très-attentif et sans idée préconçue, comme toutes les fois qu'il s'agit de cas difficiles dans la science. Le vulgaire n'en est pas capable; les gens *systématiques* le sont peut-être encore moins.

Mais il est clair que, pour se prononcer en connaissance de cause sur ces points douteux et délicats, il faut savoir au juste ce que sont ces facultés que l'on compare, quelle est la nature, l'essence de ces pouvoirs. Or, c'est dans l'homme seul, dans l'homme où la vie supérieure apparaît au grand jour, qu'il faut d'abord les étudier, en prendre une connaissance claire, exacte et précise, en s'éclairant du flambeau de la réflexion, qui seule peut y porter la lumière.

Telle est la méthode à suivre dans cette difficile et délicate question de la comparaison de l'homme et des animaux, où l'esprit de système a toujours empêché ou faussé le travail de l'observation et de l'analyse.

Pour ce qui est de l'*âme des bêtes*, de sa destinée, etc., ce problème mystérieux de métaphysique n'a rien à voir avec le sujet que nous traitons. Il s'agit simplement des faits et des facultés, non du principe de ces facultés. Circonscrite ainsi, la question est de pure observation. L'expérience externe ensuite, et ce qu'une légitime induction doit conclure des faits observés, voilà toute la tâche à remplir. On l'a toujours compliquée et par là on a compromis ce qu'elle offre de clair et de certain. Que l'on se serve ensuite des résultats obtenus pour raisonner sur ces matières, à la bonne heure. Aucune borne ne peut être mise à notre curiosité, et l'esprit humain ne doit pas être limité dans ses recherches. Mais il doit s'appuyer sur une base fixe, et c'est elle qu'il s'agit avant tout de bien établir.

QUESTION LIV

De l'intelligence des animaux. — En quoi l'homme diffère-t-il des animaux par son intelligence?

DISSERTATION

C'est à tort, sans doute, que l'on a refusé tout à fait l'intelligence aux animaux, du moins dans les espèces supérieures. Mais il faut avouer que, sous ce rapport, si Descartes et le XVII^e^ siècle ont été injustes, leur injustice a été largement réparée. La réhabilitation de l'animal a été entreprise et poursuivie avec ardeur dans une foule d'écrits sérieux ou non sérieux, qu'il est inutile de citer. Il est très-bien d'être équitable envers ses inférieurs; pourtant il est une limite au delà de laquelle ce redressement devient ridicule. L'intelligence existe dans les animaux, cela est évident, quoiqu'il faille peut-être beaucoup en rabattre des merveilles qu'on rapporte de cette intelligence. Non-seulement l'animal sent, mais il voit, il se souvient, il imagine, et même, si l'on veut, en un certain sens, il raisonne. *Pense*-t-il? La pensée a toujours été regardée comme l'attribut distinctif de notre espèce. Descartes fait de la pensée l'essence même de l'âme. « Toute notre dignité, dit Pascal, relève de la pensée..... L'homme est un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. » On a défini en ce sens l'homme « une intelligence servie par des organes. » N'est-ce là qu'un préjugé dont il faille aussi revenir? L'animal, quoiqu'à un plus faible degré, peut-être, doit-il réclamer sa part de la pensée et demander à prendre place parmi les êtres pensants? — Pour répondre nettement à cette question, il faut, d'après la méthode prescrite (*suprà*), savoir au juste ce que c'est que la pensée et quelles sont les opérations essentielles qui la constituent.

On peut dire d'abord qu'il n'y a pas de pensée véritable sans la *réflexion*. La pensée, c'est la pensée de la pensée, comme l'a définie Aristote. Tout être, même très-intelligent, mais incapable de se replier sur lui-même, n'est pas un être pensant. L'intelligence qui se sait, voilà la véritable intelligence; elle seule est l'esprit (νοῦς). Mais en étudiant

la pensée elle-même dans ses actes et ses opérations principales, on se convaincra encore mieux que si l'intelligence existe dans les animaux, et s'il est ridicule de le contester, il y a néanmoins entre l'homme et l'animal, que les manifestations de l'intelligence rapprochent le plus de la nature humaine, des différences qui tracent une ligne de démarcation nette et profonde, une limite ou des limites que celui-ci ne peut franchir.

1° *De la perception sensible et des actes de l'entendement qui s'y joignent.* — L'animal a des sens. Comme nous, il voit, il perçoit les objets extérieurs; on peut même dire qu'il regarde, quoique son regard ne soit pas le regard humain. Il a donc des *perceptions*. Peut-on dire que ces perceptions soient des *pensées?* Pour cela, il faudrait que la perception devînt *notion, idée.* Or, pour lui, la perception reste ce qu'elle est, une perception dont le caractère est d'être particulière ou *concrète.* Mais l'idée est *abstraite.* Avoir une idée, c'est concevoir un objet, le distinguer des autres, le considérer dans ses qualités et, de ses qualités, choisir celle qu'il nous plaît, pour nous en retracer l'image également distincte. Telle est la pensée, à son premier degré, dans son mode le plus élémentaire ou le plus simple; peut-on dire que l'animal la possède? De l'aveu même de ceux qui sont le plus prodigues à son égard, la faculté d'abstraire n'appartient pas aux animaux, et c'est ainsi qu'ils marquent la ligne qui sépare l'intelligence animale de l'intelligence humaine. (V. Locke, *Ent. hum.*) Et, en effet, ce premier pas, l'animal le plus avancé ne le peut faire, il se trouve ainsi comme arrêté sur le seuil de la pensée. Ce pas, le fera-t-il un jour? Ce n'est pas le sujet, et nous avons dit que nous écartions les hypothèses. Toujours est-il que, dans la création actuelle, le premier mode de l'*intellect* lui a été refusé. L'animal n'a pas même d'idées *sensibles.* Les objets qu'il voit, il les voit, mais il ne les pense pas. A plus forte raison ne peut-il en pénétrer le sens et saisir ce qu'il y a d'invisible dans les objets visibles; alors il serait ou pourrait être physicien, naturaliste, astronome, etc., ce qui ne lui a pas encore été attribué. Il lui suffit de s'être montré quelquefois mathématicien.

2° L'animal, qui n'a pas d'idées *abstraites*, à plus forte raison ne se forme-t-il pas d'idées *générales*. Locke (V. liv. II, ch. XI), qui pourtant ici est très-réservé, y voit la différence essentielle entre l'homme et les animaux. Pour avoir des idées générales, il faut non-seulement abstraire, mais comparer, afin de saisir les qualités semblables et différentes entre les objets. Cela est impossible à qui n'a pas la conception distincte des rapports. Mais, de plus, le langage est nécessaire pour avoir et conserver ces notions comme pour les exprimer. Ce degré supérieur de l'intellect ne peut être attribué aux animaux, puisqu'une telle fonction est liée à l'usage de la parole. (V. *Précis*, p. 173.) L'animal compare, si l'on veut; il regarde et voit tour à tour ou simultanément plusieurs objets; il saisit vaguement quelques rapports extérieurs, mais sans pouvoir les dégager de la multiplicité de ces objets, réduire cette multitude en notion commune, générale et distincte et rattacher cette notion à un signe qui la représente; il ne s'élève pas plus au-dessus de la pluralité que de l'individualité, ce que fait l'homme le plus borné. L'enfant débute de même; mais bientôt il franchit ce pas. Déjà il abstrait, il compare, il distingue; la *notion* chez lui se dégage, et bientôt il montre qu'il a saisi le sens des choses; ce qui le rend capable du discours ou d'attacher ces notions à des signes qu'il interprète d'abord dans autrui, et dont il se sert ensuite lui-même. Vainement chercherait-on rien de semblable dans l'animal le plus intelligent.

3° Je ne m'arrêterai pas à prouver que les animaux sont incapables de former des idées *complexes*, de les coordonner ou de les combiner. Toutes ces opérations plus compliquées supposent l'emploi de la parole et des signes. Je passe à la seconde opération principale de l'esprit, qui est le jugement.

4° *Juger*, c'est affirmer qu'une chose est ou n'est pas; c'est joindre ou séparer deux idées par une affirmation ou une négation, voir qu'un attribut convient à un sujet, saisir la convenance ou l'opposition des deux termes. Que cette opération soit mentale ou exprimée, qu'elle reste confuse chez l'homme ou qu'elle soit distincte et réfléchie, la différence

est grande sans doute; mais elle n'est que dans la forme du jugement. L'opération, pour être ce qu'elle est, doit rester la même dans son essence; c'est une affirmation, et elle porte sur deux termes. Il faut toujours, pour juger, que cette opération s'exécute; il faut même, si on la comprend bien, que celui qui la fait le sache et en ait conscience. En ce sens, peut-on dire que les animaux jugent? Je le répète, si l'on ne voit dans le jugement qu'un sentiment vague et confus de l'existence des choses et de quelques rapports extérieurs qui eux-mêmes ne se séparent pas de ces objets et ne sont pas conçus, je ne m'oppose pas à ce qu'on se serve pour eux de ce mot, quoique le bon sens ne s'y prête guère et même y répugne; mais ce n'est pas là ce qui constitue à vrai dire le jugement. Juger n'est pas un sentiment ni une pure intuition sensible, vague et fugitive; c'est une affirmation de l'*existence* et d'un *rapport avec l'existence*, existence et rapport que perçoit ou conçoit obscurément ou clairement la raison et qui échappent aux sens. Aussi, c'est la *raison* qui juge. Cet acte, peut-on dire que l'animal le produise même imparfaitement? peut-on dire qu'il ait la notion même confuse de l'être, d'un rapport entre l'être et un attribut, qu'il prononce sur le rapport? L'affirmer soi-même, ce serait gratifier l'animal d'une faculté sur laquelle nous aurons à nous expliquer, et qui assurément dépasse sa portée. En tout cas, rien ne montre qu'il le fasse. Tout au contraire, il montre qu'il ne le fait pas; car ici encore plus que pour ce qui précède, la parole est nécessaire; elle viendrait infailliblement se joindre à l'acte du jugement, dont elle-même est à la fois l'effet et la manifestation, ou la condition, qu'elle seule rend possible. Nous y reviendrons.

Le discours est nécessaire pour former le jugement comme pour l'énoncer. Le lien qui l'unit à la parole est étroit. La raison est un discours intérieur; « le discours que l'âme s'adresse à elle-même, » dit Platon. (*Théétète.*) Le λόγος, la parole intérieure, devance la parole extérieure. La pensée de l'être est ici présente; il y a de l'être en toute proposition, a dit Leibnitz. Que l'on dise que l'animal prononce ainsi en lui-même et qu'il juge, il faudra lui accorder

non-seulement l'intelligence, mais la raison, et même jusqu'à un certain point la raison réfléchie ; il est difficile d'aller jusque-là sans se heurter contre le paradoxe.

L'instinct, qui ici remplace la raison, peut faire illusion; car il sert de guide à l'animal et lui fait exécuter des actes merveilleux, où il entre beaucoup de raison. Seulement cette raison est-elle la sienne ? son jugement est-il son jugement? C'est ce qu'on verra plus loin. En tout cas, pour oser dire que l'animal juge et qu'il est doué du jugement, il faut s'en tenir à une observation bien superficielle, être dupe des analogies, et ne pas savoir au juste ce que c'est que juger. Il faut aussi ne pas voir que juger entraîne un autre acte, parler, oublier le lien qui unit la parole et la raison, la raison et la réflexion.

Avant de passer à ces facultés plus hautes, il est bon de constater en quoi diffère encore l'intelligence humaine de celle des animaux, même en ce qui concerne les facultés inférieures.

5° *De la mémoire.* — L'animal possède la mémoire, et, même si l'on en croit les poètes, une mémoire plus fidèle que celle de l'homme. Le chien d'Ulysse reconnaît son maître quand son vieux serviteur et sa femme Pénélope ne le reconnaissent plus. Pourtant, entre la mémoire animale et la mémoire humaine, il y a de notables différences et qui tiennent à ce qui vient d'être dit. L'animal n'ayant pas la raison n'a pas l'idée du temps, il ne peut rattacher ses souvenirs à aucun point précis de la durée; c'est là d'abord ce qui distingue la mémoire de l'homme, parce que chez lui elle est inséparable de la raison et attachée à la réflexion. De plus, l'homme a la conscience de son identité, le souvenir de son *moi* personnel, identique et libre. Il sait qu'il a été dans le passé sinon tout à fait ce qu'il est aujourd'hui, du moins la même personne. C'est ce qui fait qu'il se reconnaît et se détache des choses ; sa vie se marque dans le temps comme son corps dans l'espace. La vie de l'animal est comme perdue et disséminée dans ce vaste ensemble ; il est entraîné dans le torrent des choses et des existences dont il fait partie et ne saurait se détacher. Ceci tient à la personnalité sur laquelle nous aurons à nous expliquer, car tout se tient dans l'être moral.

6° *De l'imagination.* — L'imagination aussi se rencontre dans l'animal. Il en a au moins ce premier degré qui consiste à se représenter l'image des objets en leur absence. Il rêve, il a des songes, etc. Ces images en lui s'associent ou se succèdent. L'homme le fait aussi d'une manière plus parfaite ; mais il est une chose que l'animal ne fait pas, qui est un attribut essentiel et distinctif de l'espèce humaine ; l'imagination humaine est non-seulement reproductrice, mais créatrice.

Pour quiconque attache à cette opération un sens précis, elle constitue une faculté supérieure non en degré, mais en essence. Il est impossible de ne pas reconnaître qu'il n'y a nul rapport entre le pouvoir d'imaginer ou d'associer des images, tel qu'il existe dans l'animal, et celui de créer une image propre à rendre une idée, d'*idéer* en ce sens. Façonner une image d'après un type préconçu, imaginé lui-même par la pensée, qu'est-ce que cela encore, sinon penser à la manière humaine? C'est penser en artiste et en poète. L'animal n'est ni l'un ni l'autre, à moins qu'on ne veuille ici user de la licence accordée aux poètes.

QUESTION LV

Du raisonnement chez les animaux. — Est-il vrai que les animaux raisonnent?

DISSERTATION

Que n'a-t-on pas dit ou écrit pour prouver que les animaux raisonnent? Je ne prétends pas examiner ni discuter tout ce qu'on trouve sur ce sujet chez de graves écrivains, comme *Plutarque*, *Celse*, *Montaigne*, *Charron*, *Bayle*, et tant d'autres plus récents et moins célèbres. On ferait des volumes si l'on recueillait les anecdotes curieuses à l'appui de cette thèse favorite des gens d'esprit, qui, sans doute, trouvaient qu'ils en avaient trop pour n'en pas donner quelque peu aux bêtes. Outre la logique naturelle, on les a même gratifiés de la logique artificielle. Tous les arguments, ou peu s'en faut, qu'a décrits Aristote, depuis le

syllogisme et l'enthymème jusqu'au sorite, leur ont été prêtés. Il ne manquait que de composer pour eux aussi un *Novum Organum*, depuis que l'ancien a perdu de son crédit, et la chose eût été encore plus facile. Je n'en fais pas un grief aux fabulistes, ils étaient dans leur droit; mais les naturalistes, les moralistes, les philosophes les plus graves, comme les conteurs de toute espèce, se sont mis de la partie; ils ont accumulé les récits et les preuves. Dans cette histoire ont figuré d'abord les animaux réputés les plus intelligents, le renard, le chien, le corbeau, l'éléphant. D'autres, qui le sont moins, le hibou, l'oie même, dont la réputation est pourtant différente, ont aussi fourni des exemples, sans compter les pies, les singes et les castors. Pour ne prendre que ce qu'il y a de sérieux dans les faits de ce genre, on ne peut nier qu'on ne soit parvenu ainsi à démontrer ce que, à moins d'être cartésien, personne ne conteste, savoir, que certains animaux sont en effet intelligents, quoique après un examen attentif il y ait souvent beaucoup à rabattre de cette intelligence. Mais un grand nombre de traits témoignent, en effet, de leur finesse et d'une étonnante sagacité; plusieurs même sont capables d'embarrasser au premier abord. Aussi les avis ont-ils été de tout temps partagés sur cette question : *Si les animaux raisonnent.*

Pour peu qu'on tienne à la traiter avec quelque rigueur, il faut d'abord la préciser et s'entendre avant tout sur ce qu'est le raisonnement. Car, je le répète, qu'il y ait de l'intelligence chez les animaux, que plusieurs d'entre eux montrent de la sagacité, de la finesse, comme il y a en eux du courage, de la fierté, de la rivalité, de l'ambition même, ce n'est pas ce dont il s'agit, mais de savoir si nous devons leur reconnaître aussi la faculté de raisonner et si leur intelligence ne diffère sur ce point qu'en degré de la nôtre, ou si c'est en nature et en essence. Telle est la question. Pour y répondre, il n'y a qu'à regarder d'abord là où il fait clair, c'est-à-dire dans l'esprit humain, où l'opération intellectuelle dont il s'agit s'exécute clairement et dans son intégrité. Quand on s'en est fait ainsi une notion exacte, il n'y a plus qu'à voir si les signes et les actes qui la traduisent

ailleurs moins clairement la révèlent assez ou la supposent si nécessairement qu'il faille l'admettre, sinon dans sa forme parfaite, au moins avec sa nature et ses conditions essentielles. Voilà le problème et la méthode pour le résoudre.

Le *raisonnement*, tel qu'il apparaît à la conscience humaine, est cette opération de l'esprit par laquelle un jugement est tiré d'un autre jugement au moyen d'un jugement intermédiaire. L'esprit compare deux idées et, au moyen d'une troisième, saisit leur rapport. Il *va d'un principe* à sa conséquence, ou d'une conséquence il remonte au *principe*. Il *induit* ou *déduit*. Formulé ou non, exprimé ou mental, le raisonnement, c'est cela. Que l'acte se produise obscurément ou clairement, avec une parfaite conscience ou vaguement et spontanément, encore faut-il que l'esprit voie ou entrevoie la liaison logique ou rationnelle entre un fait particulier et un fait général, c'est-à-dire un principe. Ainsi conçu, le raisonnement suppose des idées *générales* et celles-ci la faculté d'*abstraire*. Voir qu'un fait succède à un autre, le retenir dans sa mémoire, et en attendre le retour en vertu d'un penchant inné ou d'une capacité naturelle, associer ainsi des perceptions à d'autres perceptions, ce n'est pas proprement raisonner. Que manque-t-il? La raison perçue du fait, ce qui implique le jugement, c'est-à-dire la pensée. Saisir non le fait seul, mais avec lui la raison du fait, son côté intelligible, et l'appliquer au cas présent, c'est là raisonner. Toute autre opération n'en est qu'un faux semblant. Le *comment*, le *pourquoi*, le *parce que*, le *donc*, là est l'essence du raisonnement (1).

Or, en supposant que l'intelligence animale fasse des actes où il semble entrer du calcul et de la combinaison, peut-on dire que le principe, l'idée, l'intelligible, se détache assez du fait particulier pour être considéré comme réellement perçu ou conçu et que le rapport entre les deux termes lui-même soit réellement saisi? Si cela n'est pas, on aura beau accumuler les exemples les plus spécieux, le raisonnement

(1) Toutes les fois que nous trouvons dans le discours ces particules, *parce que*, *car*, *puisque*, *donc*..., c'est la marque indubitable du raisonnement. (Bossuet, *Conn. de Dieu*, ch. I, § 13.)

n'est pas dans ces exemples, car ce qui fait son essence en est absent. On ne peut trop le redire, ce n'est pas la succession des faits ou des idées qui fait le raisonnement, mais la liaison ou l'enchaînement logique, réellement conçu ou compris. Or, cela est-il pour l'animal comme pour l'homme? La logique elle-même s'y refuse. Car il faudrait attribuer à l'animal tout ce qui précède, à savoir, au lieu de perceptions, des notions abstraites et générales, et des jugements, plus l'acte intellectuel qui unit entre eux ces jugements. — Il fait tout cela, dit-on, par *instinct*. — Soit, mais précisément parce qu'il le fait ainsi, il ne le fait ni par raison ni par réflexion, et c'est cela même qui est le raisonnement. L'instinct, chez lui, remplace la lumière abstraite et réfléchie de la raison; il fait ainsi bien d'autres choses plus merveilleuses encore; mais ce n'est ni à la raison ni au raisonnement qu'il faut les attribuer. En tout cas, l'éclair qui brille un moment ne peut se fixer, et, si cet éclair se renouvelle, c'est sans laisser aucune trace dans l'entendement que puisse ressaisir la réflexion. La nuit succède au jour, ou plutôt au crépuscule. Est-ce là raisonner? Est-ce là penser? Si l'on tient à se payer d'équivoques, soit ; mais si l'on veut attacher aux mots des idées précises, nous croyons que, pour désigner des choses différentes, il faut des termes différents.

D'ailleurs, revient toujours ici la question des signes. Si le jugement est une parole intérieure, à plus forte raison le raisonnement? Ce discours intérieur qu'on fait tenir aux animaux quand on leur prête le raisonnement, se le tiennent-ils? Les faire ainsi parler à eux-mêmes comme à d'autres est très-permis aux poètes. Un peu plus de réserve est commandée aux savants. La science n'est pas la fable ou la fiction.

Il y a pourtant, comme dit Leibnitz, dans les animaux supérieurs, quelque chose d'analogue au raisonnement. Mais quoi? C'est une association ou combinaison d'images qui offre aussi une certaine liaison, ou *consécution*, mais sans que l'intelligence, où cela se produit, s'élève jamais jusqu'à la *compréhension*. L'intelligence qui agit ainsi ne cesse jamais d'être attachée aux faits particuliers, sans qu'elle puisse

généraliser, dégager le principe, en tirer la conséquence qui alors s'appliquerait à des cas différents, quoique semblables. Voilà ce qu'on ne remarque pas, même chez les plus intelligents des animaux. C'est le contraire qu'on y observe. Ils sont intelligents pour un ordre particulier de faits et dans des cas déterminés, non pour tous les cas même les plus semblables ou analogues. Or, le raisonnement, comme le jugement, est un « outil à tous les sujets, » a dit lui-même très-bien Montaigne (*Ess.*, I), qui aurait dû se le rappeler. Qui ne sait varier cet outil ne l'a pas comme sien et ne raisonne pas véritablement. L'homme seul le fait, et voilà pourquoi, seul, à vrai dire, il raisonne. Avec cet outil, il en fait d'autres, car il profite de l'expérience; il crée la science et l'industrie, qui s'accroissent sans cesse et l'enrichissent d'admirables instruments. C'est ce que l'animal ne fait pas. Le raisonnement des animaux, s'il existe, n'est qu'une contrefaçon, une ombre du raisonnement. Là est encore une borne infranchissable.

Voilà l'opération logique dont un enfant, un fou, et même un idiot est capable, et que l'on peut, quand on y regarde de près, très-légitimement contester au plus intelligent des animaux. Il y a des faits curieux, sans doute, qui prouvent que certains animaux, dans de certains cas, en approchent. Ils combinent des moyens pour une fin; mais aucun ne généralise. Aussi est-il facile de les dérouter et de mettre toute cette logique en défaut. Le vrai raisonnement, celui qui saisit le principe, ne se laisse pas ainsi prendre ou dévoyer. L'application varie-t-elle? l'être intelligent s'aperçoit que le fait a varié, mais que le principe ou le rapport est le même. Jamais un chien, un singe, un éléphant ne raisonnera comme le fait ici l'individu le plus borné de l'espèce humaine. L'alouette sortant du nid attire le chasseur en paraissant blessée; mais elle va plus loin tomber dans les filets. Le renard est rusé, mais toujours de même, et surtout avec les poules; mais l'appât le plus grossier l'attend au piége ou au terrier. Le chat-huant, qui coupe les pattes à ses souris, dans sa prévoyance du lendemain, n'ira pas jusqu'à un autre moyen beaucoup plus facile, adapté au même but. Le singe, dont on raconte mille traits singuliers, ne saura pas mett

bois au feu. Une pie a, dit-on (Leroy), su compter jusqu'à 3. Une autre fois elle ne saura pas le faire; nous concluons donc avec Leibnitz : « Le raisonnement des bêtes n'est qu'une ombre de raisonnement (1). »

QUESTION LVI

De la raison; existe-t-elle à quelque degré dans les animaux?

DISSERTATION

Quand on aurait prouvé que les animaux raisonnent, on n'aurait pas effacé la première, la vraie différence qui sépare la nature humaine de la nature animale. Car l'homme est un être *raisonnable*. Or, la raison n'est pas plus le raisonnement, quoiqu'elle y ait part, qu'elle n'est aucune des facultés qu'elle éclaire et qu'elle dirige, et qui, dans un être raisonnable, ne sont que ses instruments. Qu'est-ce, en effet, que la raison ? Sur ce point encore, il faut s'entendre et ne pas laisser d'équivoque.

La *raison* est cette faculté supérieure qui connaît le *né-*

(1) Les bêtes sont purement empiriques et ne font que se régler sur les exemples ; car, autant qu'on en peut juger, elles n'arrivent jamais à former des propositions nécessaires, au lieu que les hommes sont capables de sciences démonstratives, en quoi la faculté que les bêtes ont de faire des consécutions est quelque chose d'inférieur à la raison qui est dans les hommes. Les consécutions des bêtes sont purement comme celles des simples empiriques, qui prétendent que ce qui est arrivé quelquefois arrivera encore dans un cas; tout ce qui les frappe est pareil, sans être pour cela capablea de juger si les mêmes raisons subsistent. C'est par là qu'il est si aisé aux hommes d'attraper les bêtes et qu'il est si facile aux simples empiriques de faire des fautes. Des personnes devenues habiles par l'âge et par l'expérience n'en sont pas même exemptes lorsqu'elles se fient trop à leur expérience passée, comme cela est arrivé à quelques-uns dans les affaires civiles et militaires, parce qu'on ne considère point assez que le monde change et que les hommes deviennent plus habiles en trouvant mille adresses nouvelles, au lieu que les cerfs ou les lièvres de ce temps ne sont pas plus rusés que ceux du temps passé. Les consécutions des bêtes ne sont qu'une ombre de raisonnement, c'est-à-dire ne sont qu'une connexion d'imaginations et un passage d'une image à une autre, parce que, dans une rencontre nouvelle, qui paraît semblable à la précédente, elles s'attendent de nouveau à ce qu'elles y ont trouvé joint autrefois, comme si les choses étaient liées en effet parce que leurs images le sont dans la mémoire. Il est bien vrai que la raison conseille qu'on s'attende pour l'ordinaire de voir arriver à l'avenir ce qui est conforme à une longue expérience du passé; mais ce n'est pas pour cela une vérité nécessaire et infaillible, et le succès peut cesser quand on s'y attend le moins, lorsque les raisons qui l'ont maintenu changent. (Leibnitz, *Nouv. Ess. sur l'ent. hum.*, Av.-prop., Cf. liv. II, ch. XI.)

cessaire, l'*absolu*, l'*universel*. A la raison appartiennent toutes ces hautes conceptions de l'esprit, qu'il est impossible, quoi qu'on fasse, d'en bannir, et qui sont marquées du caractère de l'infini : les notions de l'*espace* et du *temps*, celle d'une *cause première* et *éternelle*, les *idées* du *vrai*, du *bien* et du *beau*. Ainsi, bien qu'elle intervienne dans tous les actes véritables de la pensée, la raison a son domaine propre, ce sont ces idées. Sa fonction aussi est autre que celle du raisonnement. L'*entendement inférieur* abstrait, compare, généralise ; il induit et déduit ; il s'exerce dans le cercle des réalités finies, celui de l'expérience et du contingent. L'*entendement supérieur*, qui conçoit le nécessaire, fournit au raisonnement ses principes et en surveille les déductions. Privée de sa lumière, l'expérience elle-même est incertaine et inféconde, car les faits qu'elle généralise, et les lois qu'elle induit, cessent d'être intelligibles. — Tous les penseurs de premier ordre, Platon, Aristote, Descartes, Leibnitz, Kant, ont admis et signalé ces différences. Le langage, quand il est bien fait, les exprime et les consacre. La langue grecque a des mots pour les désigner, λόγος, λογισμός, et les actes qui leur correspondent, διάνοια, νόησις. Le latin, moins clair et plus équivoque, n'est pas étranger à cette distinction ; la faculté de raisonner, *ratiocinandi*, n'est pas la raison, *ratio*, *intellectus*. Dans notre langue, *raison* et *raisonnement*, quoique souvent on les confonde, ne sont pas tout à fait synonymes. Quiconque s'entend avec lui-même et parle avec rigueur ne prend pas l'un pour l'autre de ces deux termes. Et c'est à bon droit, car les deux facultés ne sont pas toujours d'accord. Molière, disciple de Gassendi, le reconnaît quand il dit : « Et le raisonnement en bannit la raison. » (*Femmes savantes.*)

Cette faculté, qui conçoit les premiers principes des choses, est aussi la seule qui embrasse leur ensemble. Pour elle, l'univers n'est pas un simple total, mais un tout harmonieux (κόσμος). Lui-même, elle le rattache à un centre immobile ou à un principe, qu'elle regarde comme éternel. De quelque façon qu'elle l'envisage, son objet c'est toujours l'éternel, le nécessaire, l'absolu, sous la forme de l'*espace*, du *temps*, de la *loi*, de la *cause*, de la *substance*, de l'*infini*,

ou de l'ensemble des *existences*. Elle n'est pas seulement la raison spéculative. A ces notions et à toutes celles qui s'y rattachent, et qui constituent le *vrai*, s'ajoutent les idées du *bien* et du *juste*, base de l'ordre moral et social. Elle est alors la raison pratique ou la conscience. Le goût lui-même, ou le sens du beau, est une de ses formes, et l'imagination lui doit son idéal.

Cette haute faculté, dans l'homme le flambeau de son esprit, le guide de sa volonté, a toujours été regardée comme son attribut distinctif; c'est son privilége à lui, le titre de sa royauté, son droit sur les autres êtres de la nature. Elle a servi à le définir. Aussi le sens commun l'a toujours refusée aux animaux. L'homme est le seul être participant de la raison, *particeps rationis*. (Cic.) L'animal est l'être dépourvu de raison. — Il s'agit de savoir si ce n'est là qu'un préjugé antique et général, mais qui, comme tout préjugé, doit disparaître devant cette même raison, mieux éclairée, et que la science représente. A cela il est une condition, c'est que la science soit la science et qu'elle-même ait raison.

Il n'y a que deux manières d'effacer la différence et de renverser la barrière, c'est d'abaisser l'homme, ou d'élever l'animal. La première consiste à soutenir et à vouloir démontrer, à l'aide d'une analyse plus subtile que vraie et peu profonde, que cette faculté, la raison, regardée comme un pouvoir de l'esprit distinct et supérieur, n'existe pas comme telle, qu'elle n'est que la faculté inférieure de raisonner à une plus haute puissance. Elle n'est autre que celle-ci travaillant sur les données des sens, qu'elle convertit en idées abstraites. Cette opération, qui s'exécute, en effet, dans l'homme, et dont l'animal, jusqu'ici, s'est montré incapable, ne suppose, dit-on, aucun pouvoir nouveau, aucune capacité transcendante. C'est tout simplement l'*analyse*. Celle-ci a le don de *transformer* les idées sensibles, de les *abstraire*, de les *sublimer*. Sa tendance aussi est de les réaliser, de créer des entités et de s'en faire des idoles. Ainsi s'explique dans l'esprit humain toutes ces idées devant lesquelles il se prosterne et auxquelles la métaphysique a fait jouer un rôle mystérieux et surnaturel.

Cette thèse a toujours été la thèse sensualiste, empiriste ou positiviste.

L'avantage, dans cette explication, n'est pas pour l'homme, qui y perd la plus éminente de ses facultés; il n'est pas non plus pour l'animal, qui n'y gagne rien et n'est pas gratifié d'un pouvoir nouveau. Mais la distance est ainsi rapprochée. Il faut le dire, si cette tentative a pu réussir auprès des esprits vulgaires ou des savants eux-mêmes peu versés dans ces matières, elle a toujours échoué auprès des penseurs plus sévères et plus profonds. Le sens commun lui-même résiste dès qu'il la comprend ou qu'il aperçoit les conséquences.

Le moyen inverse est plus simple, mais il sent le paradoxe. C'est de montrer que, chez l'animal, il y a, sinon ces idées distinctes, au moins quelques lueurs de cette raison qui éclaire tout homme venant au monde. L'animal, sans doute, dit-on, ne conçoit ni le vrai, ni le bien, ni le beau d'une manière abstraite; mais il en a le sentiment. Il a l'idée vague du temps, puisqu'il se souvient; il voit l'espace, puisqu'il apprécie les distances. S'il ne rêve pas à l'infini, celui-ci s'ouvre devant lui. Il n'est pas aussi étranger qu'on le croit aux idées morales; il a le sentiment de la justice et du bien, car il est reconnaissant, et les mauvais traitements le révoltent. Il n'est pas insensible à la beauté; le rhythme et l'harmonie des sons plaisent à son oreille. La musique exerce sur lui son influence. Chez certains animaux même, on a cru surprendre quelques indices du sentiment religieux. Tout cela, chez eux, est à l'état d'instinct, non de raison réfléchie; mais la différence n'est qu'en degré, non en essence. La réflexion seule distingue l'homme de l'animal; or, elle n'est que la forme de la pensée, le fond est le même, plus ou moins développé.

Cette thèse qui, avec plus de naïveté et moins de précision, est celle de Plutarque, de Montaigne, de Charron, etc., est peu dans l'esprit de la science moderne; mais elle est conforme aux systèmes qui tiennent à maintenir l'identité d'un principe unique de la vie dans la diversité des espèces.

Une discussion approfondie serait nécessaire pour réfuter

ces deux hypothèses. La première surtout exigerait une longue analyse et une critique non moins étendue qui sont partout dans les écrivains spiritualistes. Bornons-nous ici à de simples faits et à quelques remarques.

1° Les sensualistes, empiristesou positivistes, ne sont point parvenus à établir leur thèse, à savoir, que les plus hautes conceptions de l'esprit ne sont que des faits généralisés. Pas un des points essentiels de l'analyse et de la théorie contraire n'a été détruit ou entamé. *Objective* ou *subjective*, la raison est ce qu'elle était et elle garde ses notions *a priori*. Celles-ci résistent aux efforts de l'analyse pour les faire rentrer dans les notions empiriques. Mais, eût-il gagné sa cause et renversé toutes les *idoles* de l'entendement, l'empirisme n'aurait pas encore enlevé la limite placée ici entre l'animal et l'homme. Car la métaphysique idéaliste étant convaincue d'être vaine, la raison humaine dépossédée et découronnée serait encore la raison humaine. Celle des bêtes aurait à faire connaissance avec une divinité nouvelle, la déesse Analyse, qui prend la place des divinités anciennes après les avoir renversées. Il resterait aussi à expliquer comment cette merveilleuse faculté dont seul est doué l'esprit humain, à la fois la plus mensongère et la plus élevée des facultés humaines, qui se crée des *types* ou des êtres idéaux purement fictifs, qui ensuite se prosterne devant l'œuvre de ses mains, est précisément la plus indispensable à l'homme pour penser comme pense un esprit, c'est-à-dire un être d'un ordre supérieur, non-seulement pour penser, mais pour agir, comment elle lui sert à réaliser toutes ses conceptions, le pousse et le guide dans la carrière que lui-même s'est ouverte, et où n'est jamais entré l'animal, celle de la science, des arts, de l'industrie, de la moralité, etc., carrière fermée à jamais à l'animal. Ce qu'il y a de certain, c'est que le plus intelligent des animaux n'a pas su se créer la plus simple des catégories ni s'en servir. A ce seul titre, la raison humaine conserve sa souveraineté. Il est même à croire que l'homme, le seul être superstitieux en tant que raisonnable, gardera sa superstition, qu'il s'obstinera à croire au *beau*, au *bien*, à la *justice* absolue, et même, en dépit de la métaphysique nouvelle, il ne faut pas

s'étonner s'il continue à les personnifier dans un être suprême, source et principe de ces idées.

2° L'autre hypothèse a bien aussi ses difficultés. D'abord, on ne peut soutenir sans absurdité que l'animal, ainsi que l'homme le plus borné, conçoive ou soit capable de concevoir le *vrai*, le *bien*, le *beau*, l'*espace*, le *nombre*, le *nécessaire*, l'*infini* d'une manière abstraite. Tout ce qu'on peut dire avec quelque vraisemblance, c'est que quelquefois se manifeste chez lui l'apparence vague des sentiments qui le rapprochent de l'espèce humaine. C'est dans la région obscure du sentiment que la scène se passe. Encore faut-il se restreindre aux choses pratiques. Car, pour ce qui est de l'ordre spéculatif, celui des idées intellectuelles, pas le moindre signe dans l'animal n'en trahit la présence; mais les sentiments du juste, du beau, où l'élément sensible se mêle à l'élément rationel, offrent plus de prises. Là, on peut dire que l'animal est musicien, artiste, qu'il ressent l'injustice, sans trop heurter le sens commun ni paraître ridicule. Nous ferons encore ici quelques remarques.

Il y a d'abord ici à distinguer l'élément *sensible* de l'élément *rationnel*, la sensation de la notion, le sensible de l'intelligible. Le propre de ces idées est non d'être perçues, mais conçues; qui ne les conçoit pas ne les a pas, parce qu'il ne les comprend pas. Tel est l'acte intellectuel; il est refusé aux animaux, *quibus non est intellectus*.

Là même en effet est la raison. C'est ce qui la distingue de l'instinct. Les conceptions rationnelles diffèrent des perceptions en ce qu'elles sont des conceptions. Pour elles, l'abstrait, c'est la *pensée* même. L'animal *pense*-t-il l'*espace*, le *temps*, la *cause première*, la *justice* et le *droit?* L'homme ignorant, grossier, ne le fait pas; mais il en est capable, car il l'est de réfléchir. Entre l'homme et l'animal, l'abîme est infranchissable. Telle est, dans l'homme, la raison, λόγος. Elle passe d'une forme à l'autre, et de spontanée devient réfléchie. Pour l'animal, ce passage est fermé, et il l'est absolument. Qu'est-ce qu'un obscur sentiment qui n'est que sentiment et reste sentiment? qu'est-ce que l'instinct, impulsion aveugle, ou vague intuition? Si cela est la raison, elle est partout, dans l'astre qui suit sa loi, dans la plante

et dans l'insecte. Les animaux les plus inférieurs en sont doués au plus haut degré, et les moins intelligents en ont le plus. A ce compte, c'est l'homme qui en serait dépourvu. L'instinct, c'est la raison *inconsciente ;* la raison consciente serait-elle la moins bien partagée ? Quelques rêveurs l'ont soutenu ; mais qui peut souscrire à de tels paradoxes ? La question est donc celle-ci : l'animal a-t-il la notion du bien, de l'ordre, d'un être infini? S'il l'a, *réfléchit*-il ses idées? Non. Provisoirement donc, et jusqu'à ce qu'il réfléchisse, la différence est absolue. Il a l'éternité devant lui.

La raison, ne l'oublions pas, a une autre fonction dans l'homme que celle de lui fournir des idées et de concevoir l'invisible ; elle saisit l'enchaînement des causes et des effets, *causas rerum videt.* Elle rattache le présent au passé, l'avenir au présent (1). L'homme est le seul animal qui comprenne l'*ordre : unum hoc animal sentit quid sit ordo.* (Cic., *de Off.*, I, 4.) L'animal est totalement dépourvu de cette faculté. Les astres roulent sur sa tête sans qu'il le sache et en observe le cours; lui-même, sa vie s'écoule sans qu'il s'en aperçoive et en ait nul souci, tout absorbé qu'il est par le présent. On y a vu un avantage sur l'homme ou une compensation. Soit; mais encore cela le caractérise comme être privé de raison. Assez d'êtres raisonnables sans doute font de même ; mais leur vie est pour cela même qualifiée d'animale, et ce n'est plus la bête qui s'élève, c'est l'homme qui descend à son niveau et déchoit de son rang. Lui au moins peut se relever. Pour l'animal, toute son éducabilité ne va pas jusqu'à lui donner une seule de ces idées ni à éveiller en lui un seul de ces soucis. — Je laisse ce sujet aux moralistes, et je reviens à la réflexion.

L'animal, on en convient, ne réfléchit pas. Toute son intelligence est tournée vers le dehors et les objets sensibles. Ce qui est présent, *quod adest et præsens est* (Cic.),

(1) Sed inter *hominem* et *belluam* hoc maxime interest quod hæc tantum, quantum sensu movetur, ad id solum quod adest, quodque præsens est, se accommodat, paululum admodum sentiens præteritum aut futurum. Homo autem, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt, earumque progressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat et rebus præsentibus annectit futuras, facile totius vitæ cursum videt ad eam quæ degendam præparat necessaria. (Cic., *de Off.*, I, IV.)

seul le frappe et l'affecte. Jamais cette intelligence ne revient sur elle-même. S'il a quelque vague sentiment de son existence, ce sentiment ne va pas jusqu'à l'idée d'un être distinct, séparé des autres êtres. Ce sentiment, qui est celui de l'individualité, n'est pas encore la conscience de la *personnalité*. Celle-ci lui manque absolument. En face des choses qu'il voit et qui l'entourent, il ne se pose pas comme un être à part et qui se dit *moi ;* il n'est lui-même qu'une chose entre les choses, non une personne.

Enfin, et comme résumé de tout ce qui précède, il voit des qualités, et ne les conçoit pas, encore moins leur essence ; il est placé dans le temps, et ne conçoit ni le temps ni sa mesure ; il est dans l'espace, mais l'espace infini lui est inconnu, et il ne le soupçonne pas ; il voit le ciel et les astres, et n'a aucune idée de leurs mouvements réguliers ni des espaces infinis où ils se meuvent. Que l'on compare, sous ce rapport, au plus intelligent des animaux, le dernier des êtres de l'espèce humaine, pourvu qu'il ne soit pas tout à fait déshérité et lui-même un être à part, on verra combien peu elle est vraie cette pensée qu'ont avancée certains auteurs (Montaigne, Charron), qu'il y a souvent plus de distance entre un homme et un homme qu'entre tel animal et tel individu de notre espèce. — L'animal rêve, dit-on, et la vie humaine aussi n'est qu'un rêve. — Mais c'est le rêve d'un esprit qui se sait éveillé, et cette ombre de la vie réelle n'en est une que parce qu'il en conçoit la réalité.

QUESTION LVII

De la volonté dans l'homme et dans l'animal. — Peut-on admettre, à quelque degré, la liberté dans les animaux?

DISSERTATION

L'animal a des appétits et des désirs ; il montre des préférences et même des caprices. S'il ne délibère, on ne peut dire qu'il agit tout à fait à l'aveugle. On ne peut lui refuser la spontanéité dans ses mouvements et ses actes. En ce sens, il a une volonté. Est-ce la vraie volonté, celle qui,

dans l'homme, se reconnaît libre ? Le premier degré de la liberté peut-il être attribué aux animaux ? Ou verrons-nous encore ici une distinction profonde, une borne placée entre le règne de la *fatalité*, où est compris l'animal, et un autre règne, celui de l'*activité libre*, déjà caractérisé par la raison ?

Il est clair que ceux qui refusent à l'homme lui-même cet attribut, et prétendent qu'en réalité il n'est pas libre, n'ont rien à discuter avec nous. Il s'agit pour eux d'une fiction, d'une chose qui n'existe pas, d'un fait surnaturel et impossible, d'un miracle dans la science, comme ils disent. C'est au bon sens et à une science plus traitable que nous avons affaire, à celle qui, sans doute, tient à honneur de conserver intacts ses droits, mais aussi qui ne veut pas se brouiller avec le sens commun, ni révolter la conscience. Celle-ci est disposée à reconnaître tous les faits, même ceux qui peuvent la gêner, en particulier celui sur lequel repose tout l'ordre moral.

Pour traiter ce point, nous suivrons la même méthode.

La volonté chez l'homme offre un double caractère : 1° celui de la *détermination libre*, qui est son essence; 2° la libre possession de soi, qui en dérive. — Le choix libre entre des motifs, l'acte de se déterminer par soi-même en dehors de toute contrainte extérieure et intérieure, voilà ce qui constitue le libre arbitre. De plus, cette volonté est *maîtresse d'elle-même*, et l'être qui en est doué exerce sur lui un réel empire. Cause véritable de ses actes, lui-même il se modifie et d'abord il est *sui compos*, ou se possède. — Que cela révolte les naturalistes ou métaphysiciens d'une certaine école, on doit le regretter; mais c'est un fait, et ce fait est la base de tout l'ordre moral. La science n'y peut rien. Toute protestation est inutile et vouée d'avance à la contradiction. Le savant qui nie ce fait a perdu à la fois le sens du réel et du vrai. Sa surprise est risible quand il s'étonne qu'on puisse y croire; car ce fait est aussi clair que pas un des grands phénomènes de la nature, que le mouvement par exemple.

Un autre fait, conséquence du premier, c'est que, en dehors des lois fatales qui régissent le monde physique, la volonté de l'homme obéit aussi à des lois, mais librement, et

que souvent aussi il les viole. Tout ce qui contredit cette vérité et celles qui en découlent est pur sophisme et n'a rien de scientifique. La science doit s'y soumettre comme le bon sens, ou elle extravague (*ratione insanit*). L'homme sans doute est soumis à bien des fatalités, et, d'abord, il ne fait pas plus les lois morales que les lois mathématiques ou physiques; mais dans la sphère étroite où se meut sa liberté, il se dirige et se gouverne; il est maître de son vouloir, il le tourne comme il veut; même il veut vouloir, quoique cela paraisse aussi très-singulier. Ce qu'il y a de positif, c'est que, quand il le veut, il se domine et se *commande à lui-même;* il maîtrise et réprime ses passions, ou y cède; il se réforme et se perfectionne, ou il se dégrade et se laisse déchoir. Nul ne peut assigner de bornes à cette action de l'homme sur lui-même. Ceux qui nient tout cela rêvent assurément, car c'est là toute la vie humaine. La pensée de ces savants habite la région des chimères; aussi revenus à leur bon sens, ils parlent et pensent comme tout le monde et ils croient à ce qu'ils nient.

Telle est la liberté, attribut de la volonté humaine. Il s'agit de savoir si cette liberté, si souvent déniée à l'homme, mais en vain, l'animal aussi, au moins en quelque portion, la possède. Quand on l'examine de près, rien ne le prouve et tout prouve, au contraire, qu'il ne l'a pas. Ici les raisons abondent. En voici quelques-unes :

1° La volonté libre, qui n'est ni le caprice ni l'indifférence, suppose des motifs, de vrais motifs, et, parmi eux, les motifs rationnels, ce qui n'est possible qu'avec la raison. La volonté n'est pas la raison, mais elle la suppose. Pour se déterminer librement, il faut choisir, choisir avec intelligence. L'animal dépourvu de raison ne peut faire un tel choix. — 2° L'homme choisit entre des motifs d'ordre inférieur et d'ordre supérieur. Placée entre des penchants et des idées, sa volonté obéit à une loi qui lui commande et ne la contraint pas, mais qui l'oblige. Qu'on prouve que l'animal conçoit une telle loi, qu'il s'y soumet volontairement, librement, comme à un conseil ou à un ordre, qu'il la viole de même, qu'ainsi il mérite et il démérite, qu'il est responsable de ses actes, etc. On ne le fera pas, si ce n'est dans une fable. Donc,

sa volonté n'est pas libre. Il peut paraître hésiter, se déterminer arbitrairement; mais la vraie délibération, intelligente, éclairée, le choix entre un motif inférieur et un motif supérieur, une idée, le devoir, la justice, nulle trace ne nous en est offerte, pas l'ombre en lui n'apparaît. 3° S'il en était autrement, s'il se décidait librement, l'animal ne serait plus l'animal; de la classe des choses, il passerait dans celle des personnes, et alors il faudrait lui accorder toutes les prérogatives que confère la personnalité, non-seulement les vertus et les vices, mais les droits, comme les devoirs de la nature humaine. La forme animale n'y ferait rien. L'homme n'aurait pas plus le droit de traiter le cheval ou le bœuf en esclave que tout autre être de son espèce. Or, l'homme seul est chose sacrée, *homo, sacra res homini.* (Senec., *Ep.* 105.) Mais pourquoi ? Parce qu'il est une personne. Viennent à la suite tous les autres corollaires : la propriété, la famille, la société civile, etc.

La logique est impérieuse ; il n'est pas une de ces conséquences qui ne découle du principe. Dans l'Inde peut-être, on trouve des croyances où l'animal est assimilé à l'homme et où cette logique serait admise. Chez nous, aucun homme sensé ne pourrait s'y soumettre.

« Le sens commun se révolte contre cette conclusion, et l'homme qui accuserait sérieusement son chien de quelque crime se couvrirait de ridicule. Les animaux font des actions qui leur sont préjudiciables, ainsi qu'à nous; ils peuvent avoir des défauts ou des habitudes acquises qui les déterminent à faire ces actions, c'est là tout ce que nous entendons quand nous disons qu'ils sont vicieux. — Quant à l'*immoralité*, ils ne peuvent y atteindre, non plus qu'à la vertu. Ils sont incapables de se gouverner... Ils ne peuvent s'imposer une règle souveraine dont l'autorité doive triompher des exigences de l'appétit. L'idée même d'une règle pareille et de l'obligation qui s'y attache paraît absolument étrangère à leur intelligence. Ils ne savent ni ce que c'est qu'une promesse, ni ce que c'est qu'un contrat; il est impossible de traiter avec eux ; ils ne peuvent ni affirmer, ni nier, ni se résoudre, ni engager leur foi. Si la nature les avait rendus capables de ces opérations, leurs mouvements et leurs actes en laisse-

aient échapper quelques indices. » (Reid, t. VI, p. 176.)

« L'animal n'a ni connaissance du bien et du mal, ni dessein, ni liberté ; il appartient à la fatalité. L'esprit, au contraire, est connaissance, amour du beau, du bon, providence; il est supérieur au destin. La liberté est en raison de sa puissance créatrice. L'homme fait partie à la fois du règne animal et du règne des intelligences, citoyen tout à la fois du monde visible et du monde intelligible; il a la conscience de ce double droit de cité ; il se sent en même temps soumis et supérieur à la nature, et, ce qui l'élève au-dessus d'elle, il l'appelle la meilleure partie de son être, sa raison, sa liberté. » (Jacobi.)

QUESTION LVIII

De la sensibilité dans l'homme et dans les animaux. — Des sentiments propres à la nature humaine. — De la sociabilité.

DISSERTATION

La sensibilité est commune à l'homme et aux animaux. Comme lui, l'animal éprouve le plaisir et la douleur ; il a non-seulement des appétits et des désirs, mais aussi ses affections et ses passions. L'amour et la haine, la colère et le besoin de la vengeance, l'émulation et le désir de la supériorité, la jalousie, etc., sont les mobiles d'une foule de ses actes. D'autres sentiments plus nobles, tels que l'amitié, la fidélité, une certaine magnanimité ou générosité ne lui sont pas inconnus. Quelle variété prodigieuse dans les mœurs, les caractères et les habitudes, selon les espèces et les individus! Le spectacle de la vie animale offre comme un tableau de la vie humaine, où ce qui est réuni et concentré chez l'homme est séparé et disséminé en traits épars. C'est ce qui permet au fabuliste de mettre tant de variété dans les scènes et les acteurs d'un drame où l'homme se plaît à se contempler lui-même et où il reçoit des leçons des êtres qui lui sont inférieurs. Il semble donc qu'en ce qui regarde la nature sensible, la différence entre l'homme et l'animal soit beaucoup moins grande que pour ses autres facultés. Il n'en est rien cependant. Si l'on y regarde de près, on voit

que l'homme ici conserve non-seulement sa supériorité, mais les caractères propres et différentiels qui font de lui un être à part, distinct par ses affections et ses sentiments, comme il l'est par les conceptions de son esprit et les déterminations libres de sa volonté.

Si dans l'homme apparaissent des faits sensibles qui ne se remarquent pas dans les êtres privés de raison et de liberté, cela tient à trois causes principales. 1° Aux phénomènes de la sensibilité proprement dits s'adjoignent des actes de l'esprit qui en changent la nature et en font naître d'autres. 2° L'intelligence possède des idées qui éveillent ou engendrent des sentiments d'un caractère semblable ou analogue. 3° L'homme a des fins et une destinée à lui : à ces fins répondent des tendances qui en sollicitent l'accomplissement, des passions et des affections, des jouissances et des peines qui en sont la conséquence.

1° Dans le domaine de la pure sensation, l'homme déjà diffère de la brute en ce qu'il *réfléchit* ses sensations. Non-seulement il les réfléchit, mais il s'en souvient, il les imagine, et en prévoit le retour. De là de nouveaux faits sensibles qui, nés des actes de l'esprit, se mêlent aux premiers et leur donnent un nouveau caractère. Le plaisir perçu par l'esprit et dont il connaît la cause n'est plus seulement le plaisir; il excite la joie. La douleur prolongée engendre la tristesse. La crainte, le regret, l'inquiétude ou l'ennui, le dégoût, l'angoisse viennent s'y ajouter. L'espérance et le regret n'existent pas pour un être dont l'intelligence est toute bornée au présent. Aussi, même dans son bonheur matériel, l'homme est autrement heureux ou malheureux que n'est l'animal. Ses joies ne sont pas ses joies; ses craintes et ses désirs ont un tout autre caractère. Il veut s'assurer la jouissance qu'il a obtenue, la reproduire, la varier, l'augmenter, la multiplier; il craint de la perdre et redoute la souffrance; il en prévoit les causes et s'en inquiète. Il se tourmente du mal à venir, ou que simplement il imagine. Son imagination le grossit et l'exagère. L'animal ne connaît aucune de ces peines ou de ces soucis, comme il n'a pas ces jouissances. Sa condition en est-elle meilleure, comme le disent certains moralistes (Montaigne)? Ce n'est

pas ce dont il s'agit; mais la différence est évidente.

2° Quand on passe à une sphère plus haute, celle de la vie intellectuelle et morale, on rencontre des *sentiments* tout à fait propres à l'homme et qui sont inconnus aux êtres inférieurs. Ce sont d'abord les sentiments vraiment humains, qui s'allient aux conceptions de la raison, ou en sont la conséquence. L'homme seul a l'*idée du vrai;* seul il désire le connaître, et il est curieux; il goûte les plaisirs attachés à la connaissance de la vérité. L'ordre des jouissances intellectuelles et toutes les passions qui s'y rattachent n'existent que pour lui. Il a l'*idée du bien*, et seul il éprouve les sentiments qui y correspondent, les plaisirs et les peines de la conscience; la satisfaction morale, le remords, l'estime, le respect, le mépris; il s'indigne de l'injustice, comme il s'enflamme à la vue d'un acte généreux; il admire la vertu; l'enthousiasme exalte son âme. La honte, la pudeur sont des sentiments humains (1).

A l'idée du beau se rapportent d'autres sentiments, dont le premier est l'*amour*. Cette passion, la plus mystérieuse dans sa nature, souvent la plus redoutable par ses effets, n'est dans l'animal qu'un appétit presque périodique, qui sert à propager l'espèce. Chez l'homme combien de joies et de souffrances y sont attachées et combien de formes ne prend-elle pas depuis l'amour sensuel, qui ne poursuit que la volupté, jusqu'à l'amour le plus pur, celui qui a pour objet la beauté intellectuelle ou divine! Il en est de même du sublime, cette apparition de l'infini, dont le sentiment mêlé de joie et de frayeur a sa source dans le contraste senti des deux natures, matérielle et spirituelle, l'une refoulée, l'autre exaltée par ce spectacle qui la réjouit. (Kant.) Enfin, il est un phénomène singulier qui n'apparaît que chez l'homme : le *rire*. Jamais cet éclair qui brille sur le visage

(1) Sed pertinet ad omnem officii quæstionem semper in promptu habere quantum natura hominis pecudibus reliquisque belluis antecedat. Illæ nihil sentiunt nisi voluptatem, ad eamque ferantur omni impetu : hominis autem mens discendo alitur et cogitando semper aliquid aut anquirit, aut agit, videndique et audiendi delectatione ducitur. Quin etiam, si quis est paulo ad voluptates propensior modo ne sit ex pecudum genere (sunt enim quidam homines non re sed nomine) sed si quis est paulo erectior quamvis voluptate capiatur, occultat et dissimulat appetitum voluptatis, propter verecundiam. (Cic., *de Off.*, I, xxx.)

humain et en illumine subitement tous les traits n'a traversé même momentanément la face sombre de l'animal, dont le regard pourtant si expressif et la physionomie si douce dans certaines espèces manifestent chez d'autres tantd'intelligence. Il suffit de rappeler ces faits pour montrer combien la nature sensible de l'homme diffère de celle de l'animal.

3° L'homme a des fins qui résultent de sa nature propre et qui ne sont pas les fins de la nature animale. Toutes celles qui ont un caractère supérieur le portent vers l'infini. Aussi ses désirs sont infinis. L'animal est limité dans ses besoins comme il l'est dans son intelligence et dans toutes ses facultés. Il ne connaît pas cet antagonisme qui chez l'homme se déclare entre ses fins supérieures et ses fins inférieures. De cette lutte résultent des sentiments particuliers, totalement étrangers à l'être borné dans ses instincts et ses désirs. Ce dualisme dans l'homme a des suites et des effets profonds sur sa sensibilité et qu'ont décrits les moralistes. Telle est la mélancolie qui, dans les âmes d'élite, comme celle d'un Pascal ou d'un Byron, atteste une destination qui ne saurait être remplie dans la condition présente. L'animal n'éprouve rien de semblable; il vit et meurt insouciant de sa destinée.

Outre sa destination individuelle, l'homme en a une autre en rapport avec son espèce. Seul il est un être vraiment sociable. La société humaine ne ressemble pas à celle des animaux, qui s'assemblent et ne s'associent pas. Ils sont *congregabilia natura*, comme dit Cicéron. (*De Off.*, I.) L'homme est fait pour la société civile (1); il est un animal politique, πολιτικόν ζῶον, comme le définit Aristote. (*Polit.*, I.) L'homme seul entre en communauté avec ses semblables. Il fait partie d'un tout dont il n'est pas seulement une portion et qui se renouvelle sans cesse; il est membre d'une association qui se continue dans le temps comme elle est unie dans l'espace. Il y joue un rôle non-seulement actif, mais libre. Il conçoit même une société des âmes et des

(1) Ce qui distingue réellement l'homme de la bête, ce n'est pas la réflexion ni la moralité. De ces deux astres se détachent quelques rayons qui illuminent le cercle inférieur des bêtes, c'est la religion qui n'est ni une idée ni une disposition, mais bien le cœur même de l'homme et par suite le fond de tout. (J. Paul. Lévana.)

esprits qui se prolonge au delà du temps; sa pensée s'élève vers un législateur et un juge auquel il doit compte de ses actes et qui a droit à ses hommages. Lui seul aussi est un animal religieux.

Il est poussé à l'accomplissement de toutes ces fins par les tendances irrésistibles de sa nature. Selon qu'elles sont satisfaites ou contrariées, il éprouve des jouissances et des peines auxquelles l'animal est totalement étranger; il a des affections et des passions dont celui-ci ne porte en lui ni la trace ni le germe. Ces fins, il ne les accomplit pas à l'aveugle, mais il les conçoit; il y a plus, il se sent obligé à les remplir. Elles créent pour lui des devoirs et des droits, des vertus et des vices. Ses affections et ses sentiments en sont profondément modifiés, car ils prennent un caractère moral. L'*amour*, l'*amitié*, les affections *domestiques*, *patriotiques*, *religieuses*, ne sont plus des instincts ou des penchants mobiles et passagers, ce sont des liens véritables qui ont quelque chose de fixe et de sacré. Cela seul met une profonde différence entre ce qu'éprouve l'homme, ou ce qui s'appelle le cœur humain, et ce qui y ressemble dans l'animal.

L'industrie, la science, l'art, les institutions politiques et religieuses sont des formes où se déploie son activité dans la poursuite des fins diverses et supérieures de sa nature. Une multitude de sentiments, de passions s'y rattachent ou en dérivent.

Que quelques-uns de ces sentiments trouvent dans la vie animale leur image affaiblie, on ne peut le nier; mais si l'on y regarde de près, on voit que là même où la similitude nous frappe il y a une profonde différence qui vient de l'absence de l'idée. Voit-on réellement l'*amitié*, la *fidélité*, la *générosité*, la *reconnaissance* et le *vrai dévouement*, comme on le dit, dans les animaux? Non, pour qui ne s'en tient pas à une observation superficielle. En tout cas, tout y est purement sensible. Nulle part l'affection n'est le sentiment et n'offre le caractère moral que seule peut lui donner l'idée du devoir. L'amitié pourtant n'est la vraie amitié qu'à ce titre. Des trois espèces d'amitié que décrit Aristote (*Eth. à Nic.*, VIII), celle des *goûts*, celle des *intérêts* et celle

de la *vertu*, la dernière qui est, il est vrai, très-rare même entre les hommes, ne se trouve pas du tout, je pense, chez les brutes. Il en est de même de la fidélité, de l'amour vrai, qui est l'union des âmes. Enfin, il est d'autres sentiments dont l'ombre même ne nous apparaît pas dans ce monde inférieur, le souci des générations futures, le culte des morts, la charité, etc.

Quant au *courage*, à la *modestie*, à l'*humilité* et même à la *tempérance*, tout ce qu'on a dit des qualités et des vertus des animaux comme devant nous servir de modèles ne supporte pas un examen sérieux. La poésie seule peut poursuivre ici le parallèle. Lorsqu'on renvoie ainsi l'homme à l'école des animaux, on oublie que le penchant et l'attrait du plaisir sont toute leur morale, que leur droit naturel est la loi du plus fort, et que la guerre chez eux est perpétuelle. Tout ce qu'ont dit là-dessus et Plutarque, et Montaigne, et Rousseau est faux et fade. Dans les tableaux qu'on a faits de ce genre, il y a plus de poésie que de vérité. L'homme fait ici pour les animaux ce que le paganisme fit pour ses dieux. *Humana transtulit ad bestias.* Il le fait en sens inverse, car il leur prête ce qu'il a de meilleur. Ils ne peuvent être d'ailleurs en tout nos modèles. Le respect de soi-même et d'autrui, la dignité personnelle, la chasteté assez rares déjà chez nous, n'ont rien à voir avec la nature animale. En fait de sagesse, de justice et de courage, nous tenons qu'il vaut mieux citer Socrate, Aristide, Epaminondas, Thémistocle, que de s'adresser aux castors, aux abeilles ou aux lions. Il en est de même de l'industrie des animaux comparée à la nôtre ; il faut être sobre sur tous ces points, ou l'on s'expose au ridicule.

L'animal a des sensations et même des affections, mais d'un ordre purement sensible ; il n'a pas de *sentiments*. Le sentiment suppose toujours un idée qui y est jointe. Il n'a pas surtout les sentiments qui chez l'homme supposent des idées supérieures. La poésie jouit de bien des licences ; elle peut prêter aux êtres inférieurs les qualités des êtres supérieurs ; mais elle-même est tenue de respecter certaines limites et de garder les distances. Le chien d'Ulysse reconnaissant, après tant d'années d'absence, son maître que nul

autre ne reconnaît, n'est pas encore sur le même plan qu'Eumée, le fidèle serviteur, qui n'est pourtant que le gardien d'autres animaux. Aucun commentateur d'Homère n'a eu l'idée de comparer ce chien idéal à Pénélope. — On a fait cette remarque très-juste que « l'habitude de vivre avec l'homme modifie profondément l'animal et le rapproche de lui. » Le cheval sauvage des Pampas ne ressemble pas au cheval de Job, et moins encore à celui de Virgile, associant son deuil au deuil paternel et versant de grandes larmes en suivant le cercueil de Pallante.

Post bellator equus, positis insignibus Œthon
It lacrymans, guttisque humectat grandibus ora. (*Énéide*, XI.) (1)

Mais si notre influence imprime à l'instinct plus développé à certains égards une direction supérieure, elle ne va pas jusqu'à transformer cet instinct en sentiment moral. La limite reste infranchissable.

« Les bêtes ne s'admirent point, dit Pascal. Un cheval n'admire point son compagnon. Ce n'est pas qu'il n'y ait entre eux de l'émulation à la course ; mais c'est sans conséquence. Car, étant à l'étable, le plus pesant et plus mal taillé ne cède pas son avoine à l'autre, comme les hommes veulent qu'on fasse. Leur vertu se satisfait elle-même. » (*Pensées.*)

Montaigne a donc tort quand il dit : « Il y a des ordres et des degrés, mais c'est sous le visage d'une même nature. » (*Ess.*, II, XII.) La nature animale, au contraire, sur tout cela est essentiellement différente de la nature humaine.

QUESTION LIX

Du langage des animaux. — La parole, attribut distinctif de l'espèce humaine.

DISSERTATION

La parole a toujours été regardée comme le signe distinctif le plus frappant qui sépare l'homme de l'animal. (V. Quintilien, II, XVI.) Son absence a paru être le *cri-*

(1) Lamennais, *Esquisse d'une philosophie*, t. IV.

iérium de l'animalité. Le sens commun semble partager cette manière de voir; la langue vulgaire appelle les animaux des *muets*, *animalia muta*. La parole et la raison en effet, chez l'homme, sont dans un rapport si étroit qu'on peut prendre l'une pour l'autre. Pourtant, l'une n'est que la conséquence, l'autre est le principe. Mais, comme toujours, on a pris l'effet pour la cause et le signe pour la chose signifiée. La parole n'est que la raison manifestée et *objectivée*. L'observateur exact ne doit pas s'y méprendre. L'homme ne pense pas parce qu'il parle ; mais il parle parce qu'il pense. Instrument de la pensée, la parole est sa création, et, rien que pour la comprendre, il faut un être intelligent. (V. Q. XX.) Donc si l'animal ne parle pas, c'est qu'il manque de cette intelligence nécessaire pour comprendre la pensée que le signe parlé représente, c'est que lui-même ne pense pas, que la raison lui a été refusée. Il est incapable d'attacher sa pensée à des signes destinés à la manifester, ni de pénétrer chez d'autres le sens de signes semblables, également intentionnels. Là est encore une barrière infranchissable que l'on a vainement essayé de renverser. Tout ce qu'on a dit à ce sujet du langage des animaux ne supporte pas un examen sérieux. Le paradoxe roule sur une confusion perpétuelle du langage *naturel* et du langage *artificiel*. Il suffira de rétablir cette distinction pour voir tomber les équivoques et s'évanouir les sophismes.

Les animaux sont doués de cette faculté générale d'*expression* qui a été départie à tous les êtres vivants de la création. Cette faculté existe chez tous à des degrés divers et sous des formes d'une variété infinie. Ce que disent Plutarque, Montaigne, Charron, etc., est vrai. Non-seulement les bêtes expriment ce qu'elles sentent et ce qu'elles sont à l'intérieur, mais elles s'entendent et semblent se parler entre elles. La poule appelle ses petits et avertit ses compagnes, par un certain cri, du grain qu'elle a trouvé. Un chien nous pousse quand on ne lui donne rien, on l'entend gratter à une porte qui lui est fermée. Elles (les bêtes) gémissent et crient de manière à nous faire connaître leurs besoins. (Bossuet.) « Entre elles il y a une entière et pleine communication, non-seulement celles de même espèce, mais aussi d'es pèces

différentes. En un certain aboyer du chien, un cheval connaît qu'il a de la colère. Il n'est mouvement qui ne parle ; c'est un langage intelligible sans discipline. » (Montaigne.)

Les animaux ont donc un langage, si par là on entend simplement des moyens d'exprimer ce qu'ils sentent et ce qu'ils éprouvent. Qui songe à le nier ? Mais ce langage, quel est-il ? Je le répète, c'est la faculté d'*expression*, distincte de la *faculté de parler* ou de la *parole*. La différence n'est pas, comme on croit, en degré, mais en essence. Les animaux ont des signes pour manifester ce qu'ils éprouvent. Ces signes très-expressifs sont des mouvements, des cris inarticulés, le chant, la physionomie, le regard, etc. Tel est le langage naturel. Instinctif ou spontané, invariable, il n'a pas besoin d'être appris. Un lien mystérieux que la nature elle-même a formé unit le signe et la chose signifiée.

Tout autre est le langage artificiel de la parole. Ici, rien de semblable. Entre la pensée et le signe, le rapport est *variable* et n'est nullement *nécessaire ;* il est même ou peut être *arbitraire ;* il est *intentionnel*. De sorte que, pour le saisir ou le comprendre, il faut savoir qu'à tel signe répond telle idée et à telle idée telle combinaison de signes. Ce langage n'est plus simplement le langage du *sentiment*, mais de la *pensée*, d'une pensée elle-même *réfléchie*, ou *analysée*, *décomposée* et *recomposée*, en un mot *abstraite*. Il en résulte que, dans le discours, la pensée est si bien attachée aux signes et les signes à la pensée que lui-même a besoin d'être pensé. Il faut penser sa parole pour parler sa pensée, comme pour penser véritablement il faut incorporer sa pensée à des signes. Ce langage, instrument d'analyse (Condillac), lui-même est le fruit de l'analyse et de la réflexion, à la fois cause et effet. Il y a action et réaction, étroite solidarité. Voilà la parole, le langage artificiel tel que l'homme le parle et l'interprète, à la fois moyen de transmission et de formation des idées. (V. *Précis*, p. 169-179.)

Quand donc on se plaît à disserter sur le langage des animaux et qu'on leur prête une langue, il faut sortir du vague et préciser. S'agit-il de la faculté d'expression ? Sans doute ils possèdent ce langage, puisque c'est celui de toute la nature vivante. La plante elle-même n'en est pas dépourvue.

Elle est chez tous les animaux à divers degrés. Cette langue est très-riche et très-variée. — S'agit-il du langage artificiel, de la parole en particulier ? Nulle part il ne se montre que chez l'homme. Pas un seul animal n'est capable, ni de le comprendre, ni de s'en servir, même sous la forme la plus simple et la plus grossière. Pas un n'est en état, je ne dis pas de faire une phrase, mais d'émettre un seul mot qui soit réellement un mot, *verbum*, d'attacher une pensée à un signe également pensé, encore moins de former ou d'apprendre une combinaison de signes d'où résulte ce qu'on appelle un discours (*sermo*). Il serait inutile de chercher à démontrer cette proposition évidente et de réfuter le contraire, dont l'absurdité saute aux yeux. Il faut laisser aux écrivains amoureux du paradoxe le soin d'établir leur thèse et de montrer leur esprit en la défendant avec cette autre thèse, que les animaux raisonnent.

Parler, on l'a souvent dit, n'est pas émettre des sons, même articulés, mais y attacher soi-même un sens et voir que d'autres y attachent la même pensée, que cette pensée se suit, s'enchaîne d'après des rapports nécessaires. La parole ainsi, même pour celui qui commence à parler ou apprend une langue, est une création de la pensée. L'enfant, qui pourtant reçoit tout fait le langage, en un sens, fait sa langue, et nous assistons tous les jours à cette merveille de la création du langage dans l'individu. L'enfant n'apprend à parler qu'à la condition de créer les signes qu'il emploie. L'animal le fait-il? Non, et cela suffit pour prouver qu'il est muet et doit rester muet tant que la création actuelle ne sera pas changée, et que ce miracle ne s'opèrera pas : celui de l'animal parlant ou qui cesse d'être muet.

Descartes, qui a eu tort de vouloir que les animaux ne soient que des machines, a raison dans les remarques suivantes qui sont d'une parfaite justesse : « C'est une chose bien remarquable qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées, et qu'au contraire il n'y a point d'autre

animal, tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable. Ce qui n'arrive pas de ce qu'ils ont faute d'organes, car on voit que les pies et les perroquets peuvent proférer des paroles ainsi que nous, et toutefois ne peuvent parler ainsi que nous, c'est-à-dire en témoignant qu'ils pensent ce qu'ils disent; au lieu que les hommes qui, étant nés sourds et muets, sont privés des organes qui servent aux autres pour parler, autant ou plus que les bêtes, ont coutume d'inventer d'eux-mêmes quelques signes par lesquels ils se font entendre à ceux qui, étant ordinairement avec eux, ont loisir d'apprendre leur langue. Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout, car on voit qu'il n'en faut que fort peu pour savoir parler; et d'autant qu'on remarque de l'inégalité entre les animaux d'une même espèce aussi bien qu'entre les hommes, et que les uns sont plus aisés à dresser que les autres, il n'est pas croyable qu'un singe ou un perroquet qui serait des plus parfaits de son espèce n'égalât en cela un enfant des plus stupides, ou du moins un enfant qui aurait le cerveau troublé, si leur âme n'était d'une nature toute différente de la nôtre. Et on ne doit pas confondre les paroles avec les mouvements naturels qui témoignent les passions, ni penser, comme quelques anciens, que les bêtes parlent, bien que nous n'entendions pas leur langage. Car, s'il était vrai, puisqu'elles ont plusieurs organes qui se rapportent aux nôtres, elles pourraient aussi bien se faire entendre à nous qu'à leurs semblables. C'est aussi une chose fort remarquable que, bien qu'il y ait plusieurs animaux qui témoignent plus d'industrie que nous en quelques-unes de leurs actions, on voit toutefois que les mêmes n'en témoignent point du tout en beaucoup d'autres, de façon que ce qu'ils font mieux que nous ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit, car, à ce compte, ils en auraient plus qu'aucun de nous, et feraient mieux en toute chose, mais plutôt qu'ils n'en ont point, etc.» (*Disc. de la Méth.*, 5e partie.) A quoi Pascal ajoute avec sa profondeur accoutumée : « Si un animal faisait par esprit ce qu'il fait par instinct, et s'il parlait par esprit ce qu'il parle par instinct, pour la chasse et pour avertir

ses camarades que la proie est trouvée ou perdue, il parlerait bien aussi pour des choses où il a plus d'affection, comme pour dire : Rongez cette corde qui me blesse et où je nepuis atteindre. » (*Pensées.*)

Mais, dira-t-on avec Montaigne, qui prouve que les animaux n'ont pas une langue à eux et que nous ne comprenons pas ? Des érudits et des philosophes ont essayé de déchiffrer cette langue ; s'ils n'y ont pas réussi, cela tient à la difficulté de l'entreprise, peut-être aussi au défaut de leur méthode. — Pour nous, nous admirons les nouvelles méthodes ; mais nous craignons que celle-ci ne soit longue à trouver. Nous craignons que ceux qui parlent ainsi ne s'entendent pas bien avec eux-mêmes. Ils ne paraissent pas comprendre ce que c'est qu'une langue. L'essentiel du langage humain, ce ne sont pas les sons ou les signes, dont l'homme se sert pour exprimer sa pensée. Ceux-ci peuvent varier et varient indéfiniment. Le fond du langage est tout autre. Les fils et la trame, ce sont les termes et les rapports que les signes représentent. Ces éléments et ces rapports sont invariables, les mêmes dans tout idiome, je ne dis pas réel, mais possible. La charpente du langage, qu'on le sache bien, est toute métaphysique. Dans toute langue, je ne dis pas seulement existante, mais possible, il y a d'abord des signes, qui sont les parties du discours ; il y a des termes pour représenter les objets, leurs qualités, les personnes, les genres, etc.; il y en a pour affirmer, nier, pour signifier le temps, le commandement, pour exprimer les rapports des choses ou des idées, la possession, etc. Toutes les catégories d'Aristote et d'autres y entrent nécessairement. De plus, il y a un arrangement logique nécessaire de ces mots. La construction n'y fait rien, bien qu'elle-même ne soit pas tout à fait arbitraire. Voilà la charpente, l'architecture du langage ; elle est nécessaire comme la géométrie. Et, de même qu'il n'y a pas une géométrie pour l'homme et une autre pour l'animal, s'il est capable de mesurer, ni même une autre pour l'ange et pour Dieu, de même il y a aussi un fond de vocabulaire et de syntaxe invariable, qui serait le fond de la syntaxe et du vocabulaire des animaux, si ceux-ci avaient une langue pour se parler entre eux. Quels

que fussent leurs signes, sons, gestes, mouvements, etc., cette langue aurait un vocabulaire, une syntaxe analogues à notre syntaxe et à notre vocabulaire. Cette langue serait mille fois plus facile à déchiffrer (pour un être intelligent comme l'est au demeurant l'homme) que celle des hiéroglyphes, qui ne sont pas aussi bien ni au même titre une langue, parce que ces signes sont presque en totalité idéographiques ou symboliques et, par là, se rapprochent plus du langage naturel que du langage artificiel.

Mais c'en est assez sur ce sujet. Tirons au moins cette conclusion finale, que rien n'est plus métaphysique qu'une langue. Or, la métaphysique qui pour l'homme est partout n'existe pas pour les bêtes. Quelques-uns ne manqueront pas d'y voir un grand avantage pour celles-ci et un désavantage pour l'homme. Soit, nous leur laissons ce regret.

QUESTION LX

De certains faits propres à l'homme et étrangers à l'animal. — Du rire. — Du sens musical, etc.

ESQUISSE

Il est certains faits remarqués des moralistes et des naturalistes qui sont propres à l'homme et qui ont servi quelquefois à le définir. Nous ne parlerons pas du *sentiment religieux*. Il est trop évident qu'il résulte de la raison; son origine est une idée, la plus haute idée métaphysique dont l'homme seul soit capable, la notion de l'infini, d'une cause première éternelle et toute-puissante. Ici le sentiment est tellement lié à la conception qu'il ne peut être donné que comme dérivatif et non primitif. Ainsi le considère le philosophe qui s'attache aux principes et ne s'arrête pas simplement aux faits extérieurs comme le fait le naturaliste ou le moraliste, dont la méthode ne permet guère de pénétrer plus avant dans la nature humaine. Mais nous insisterons sur un fait singulier qui tient au langage naturel ou à la faculté d'*expression*, et dont on a été souvent frappé au point d'y voir un des traits caractéristiques de la nature humaine. Je veux parler du *rire*. Entre tous les animaux, comme on l'a dès longtemps remarqué (Aristote, *de Part.*

anim.), l'homme est le seul en qui ce phénomène se manifeste, *inter omnes animantes solus homo ridet* (Vivès). Il est facile de voir que c'est là aussi un fait dérivé. Comme l'a dit Milton, « les sourires refusés à la brute découlent de la raison (1). »

Aussi la cause toute physiologique que lui assigne Vivès est fausse. « Chez tous les autres animaux, les traits de la face restent constamment immobiles. Ce n'est pas qu'ils ne soient portés plus fortement même que chez l'homme à éprouver les sensations de l'agréable et du plaisir; ils produisent même certains signes qui ont la même force et la même valeur que le rire, par exemple des bonds et des cris désordonnés; mais, comme leur visage ne change pas comme le nôtre, on ne dit pas qu'ils rient. » (Vivès, *de Anima*, I, III.)

Un naturaliste contemporain des plus distingués s'exprime à peu près de même: « Le sourire réel, c'est-à-dire un mouvement qui élève l'angle de la bouche, est exclusivement propre à l'espèce humaine. Il n'y a rien de semblable même dans les singes les plus élevés. Parmi les carnassiers, les animaux des genres *ursus*, *canis* et *hyæna* ont certains mouvements qui rappellent le sourire, mais d'une façon éloignée et douteuse qui ne permet point de comparaison. Au-dessous des animaux mammifères, il n'y a plus de mobilité dans la face et partant plus de sourire possible. Dans ce cas, tous les mouvements aboutissent à deux mouvements opposés, ouvrir et fermer les mâchoires. Or, il est facile de produire ces mouvements sur le cadavre; mais les peaussiers qui agitent la face des animaux mammifères, ne peuvent être imités après la mort absolue par aucun moyen mécanique, rien ne peut réveiller ou même peindre cette lumière de la vie. » (Gratiolet, *de la Physionomie et des mouvements d'expression*, p. 160.)

C'est ici prendre l'effet pour la cause (2). Les animaux n'ont pas le rire extérieur parce qu'ils n'ont pas le rire intérieur. Ce n'est pas parce que les organes leur manquent; ce qui

(1) . . . . . Smiles from reason flow.
To brutes denied.

(2) Léon Dumont, *des Causes du rire*, p. 11.

leur manque, c'est un sentiment particulier comme celui du beau, du pittoresque, du sublime. Le rire a pour condition des pouvoirs dont l'homme seul est doué (1). »

Quels sont ces pouvoirs? Nous n'essayerons pas ici de donner la théorie si difficile, et qui n'est pas encore faite, de ce singulier phénomène. Ce qui est hors de doute, c'est son caractère moral et intellectuel; il paraît avoir sa source dans un contraste subit saisi par l'intelligence. Nous dirons donc avec Jean Paul : « Jamais les pattes du singe, qui n'a jamais su mettre du bois au feu, n'ont pu sauter le fossé qui sépare ici l'homme de l'animal. »

Il est d'autres faits sur lesquels il est plus permis d'hésiter.

On peut se demander si les animaux ont le sens musical. « Quelques animaux, les insectes, dit-on, se montrent sensibles à l'harmonie de nos instruments. Le clairon, la trompette, le cor animent à la chasse, au combat, ceux dont nous nous sommes faits des compagnons et des auxiliaires. » Les animaux sentent le rhythme ; il soutient la marche du chameau. Le tambour, le cornet, le clairon, tous les instruments impressionnent fortement l'oreille de certains animaux. La musique guerrière anime au combat le cheval comme le cavalier. On charme le serpent au son du chalumeau. Le rossignol s'enivre lui-même de ses chants. (V. Lamennais.) Ces faits sont incontestables; mais faut-il en conclure que les animaux perçoivent et conçoivent comme nous l'harmonie des sons? Il y a ici à distinguer entre l'harmonie rationnelle, toute mathématique, et l'expression sensible de cette harmonie. Celle-ci n'est qu'une autre forme du *langage naturel*, qui est le langage des animaux.

QUESTION LXI

Des formes de l'activité humaine comparées aux formes de l'activité chez les animaux. — De l'animalité et de l'humanité.

ESQUISSE

Les profondes différences qui séparent l'humanité de l'animalité n'apparaissent nulle part aussi frappantes que

(1) Voy. Jean Paul, *Esthétique*, et Léon Dumont, *Philosophie du rire*.

dans les formes diverses de l'activité animale et de l'activité humaine. Lorsqu'on se prend à contempler celle-ci sur le théâtre affecté à son exercice, les formes qu'elle revêt et les œuvres qu'elle enfante ont de tels caractères qu'il est impossible de les confondre avec les actes ou les productions les plus analogues du règne inférieur. Le monde de l'homme apparaît ce qu'il est, un monde à part, le monde de l'*esprit*, opposé à la *nature*, qui comprend dans son sein toutes les espèces animales. — Notre intention n'est pas d'entreprendre ce parallèle, qui servirait à vérifier tout ce qui précède. Nous nous bornons à marquer les points principaux.

1° *De l'industrie des animaux comparée à l'industrie humaine.* — L'une, bornée, invariable, stationnaire ; l'autre, illimitée, variable, essentiellement progressive. — Son rapport avec la science. — L'animal n'invente rien; l'homme seul crée ou invente (1). L'homme, suivant le mot de Bacon, ministre et interprète de la nature, *naturæ minister et interpres* (*Nov. Org.*, I), ne peut changer ses lois, mais il s'en sert pour la vaincre, dompter ses forces, étendre sur elle son empire. L'animal, tout industrieux qu'il est, reste confondu avec elle. Esclave de la nature et de l'homme, qui se sert de lui comme d'un instrument animé (2), il ne peut rompre son éternelle servitude.

2° Des formes propres de l'activité humaine : de la *science*, de l'*art*, de la *moralité*, de la *religion*, etc. Leur caractère comme émanant de la raison et de la liberté; leur origine dans des besoins supérieurs ; leur but idéal. L'idée de l'*infini* empreinte dans chacune de ses formes. — Rien de semblable dans les actes et les manifestations de la vie animale. Assertions paradoxales débitées à ce sujet. Est-il vrai qu'il y ait des germes et des signes de moralité dans quelques animaux ? Peut-on leur attribuer, même à

(1) « En étudiant la nature, l'homme a trouvé des moyens de lui donner de nouvelles formes; il s'est fait des instruments, il s'est fait des armes ; il a changé toute la face de la terre. Après six mille ans d'observations, l'esprit humain n'est pas épuisé. Qu'on me montre que les animaux aient ajouté quelque chose à ce que la nature, depuis l'origine du monde, leur avait donné. » (Bossuet.)

(2) C'est, on le sait, la définition de l'esclave donnée par Aristote (*Polit.*, I) ; elle convient à l'animal.

un plus bas degré, nos vertus et nos vices ? Limites tracées au monde moral par la raison et la liberté. — Mêmes réflexions sur l'*art* et la *religion*. Tentatives vaines pour rapprocher sur tous ces points l'homme et l'animal.

3° *De la société humaine.* — Différences profondes qui la caractérisent. Ce qui manque à la société des animaux pour être une vraie société. Idée du *droit*, base de la société humaine. (V. Cicéron, *de Off.*, I.) — Des formes de cette société : la *famille*, la *société civile*, etc. Fausses assimilations. Combien on a abusé sur ce point des analogies. Ces exagérations ont leur source dans une observation superficielle. L'homme, comme l'a défini Aristote, est le seul animal sociable ou *politique*. Combien il est ridicule d'aller chercher chez les animaux des enseignements sérieux sur la morale et la politique, et de vouloir trouver chez les abeilles, les fourmis, etc., les divers types ou modèles de gouvernement. — *Idée du genre humain* ou d'une société universelle des hommes. (V. Cicéron, *ibid.*) — Son unité dans le temps comme dans l'espace. Transmission ou tradition. — *Histoire.* L'animal n'a pas d'histoire.

4° *De l'éducation des animaux comparée à celle de l'homme.* — Nature et bornes de leur éducabilité ; moyens employés pour cette culture ; ses conditions et ses résultats. — Éducation humaine ; combien elle diffère de la précédente. L'homme intervient dans sa propre éducation ; seul il apprend véritablement, seul il enseigne ou transmet ce qu'il a appris à ses semblables. L'éducation de l'animal s'arrête à l'*individu* et elle recommence sans cesse. Pas d'éducation de l'*espèce*. Education du genre humain. Justification du mot de Pascal : « Le genre humain considéré « comme un seul homme qui subsiste toujours et apprend « continuellement. »

QUESTION LXII

L'instinct et la raison. — Leurs caractères. — Supériorité de la raison. — Le règne animal et l'espèce humaine.

DISSERTATION

Ce que l'homme fait par raison, l'animal le fait par instinct. Tous les caractères précédents se ramènent donc à ces deux termes qu'il s'agit de comparer, si l'on veut comprendre en quoi l'homme diffère des animaux et ce qui fait sa vraie supériorité.

L'instinct est une impulsion aveugle et fatale qui fait exécuter aux animaux certains actes appropriés à un but déterminé, d'une manière immédiate, avec une perfection que l'on trouve rarement dans les œuvres les plus parfaites de l'intelligence humaine. « L'instinct pur opère toujours sans raisonnement, mais mû, poussé par le besoin ou des désirs, des sentiments, des passions et toute espèce d'imitation intérieure involontaire ; il n'a qu'une voie, il aspire à l'utile, au profitable, à la vie, et le rencontre toujours par de secrets rapports. Cependant, chez les animaux, il n'y a nul apprentissage, nulle variation dans la pratique, nulle invention surajoutée ; mais tout est d'avance disposé pour une action nécessaire, parfaite, *toute naturelle.* Si l'enfant, le paysan inhabile, s'instruisent et étudient à l'aide d'expériences, font d'abord mal, puis mieux, l'insecte n'a pas besoin des ces tâtonnements ; la suprême sagesse l'en a dispensé, bien qu'il naisse solitaire, souvent séquestré, ou plutôt orphelin de tous ses parents. Il ne lui en coûte ni méditation ni réflexion. Voyez-le marchant au but tout de suite, invariablement, par une illumination interne, supérieure à notre faible lueur de raisonnement. S'il ne se perfectionne jamais, s'il n'arrive à aucune découverte nouvelle, comme la raison humaine, du moins il n'a point de temps d'ignorance ou de dégénération comme notre espèce, et s'il n'y a point de siècles de gloire et de splendeur littéraire chez les abeilles et chez les fourmis, on n'y voit point non plus des âges d abrutissement ou de barbarie et d'obscurité. Enfin l'animal instinctif, s'il n'invente rien, ne copie

rien; aussi tous ses actes sont originaux et non imités de qui que ce soit. L'hirondelle n'a point appris de nos maçons à bâtir son nid, et, quoique les guêpes et les bourdons forment des cellules régulières, il ne leur faut ni règles ni compas. Un géomètre plus sublime les dirige, un plus savant architecte élève l'édifice des termites et des fourmis. Quelle étrange merveille d'agir avec toute raison et toute industrie, sans posséder cette raison sublime et cette industrie! Tant on dirait que la fourmi connaît les conséquences de ce qu'elle fait! » (Virey, *Art, instinct, du Dict. des Sci. médic.* (1).)

Si l'on veut préciser ces caractères de l'instinct en les opposant à ceux de l'intelligence, on dira que l'instinct est une spontanéité fatale marchant vers un but déterminé qu'il ne connaît pas, mais qu'il atteint directement, sans choix de moyens ni tâtonnement, d'une perfection relative et bornée, mais infaillible, agissant uniformément et invariablement, incapable de progrès ou de perfectionnement, diversifié selon les espèces, en raison inverse, en général, de l'intelligence et plus prononcé dans les espèces inférieures. Son caractère le plus saillant est avec l'irrésistibilité qui le porte vers son objet, l'inconscience ou l'irréflexion. — Plus ou moins réfléchie au contraire, l'intelligence agit avec choix et discernement; elle est libre de se marquer à elle-même son but et de le changer; elle diversifie ses moyens et les adapte aux fins les plus différentes. Souvent elle tâtonne et délibère, se trompe, mais se corrige elle-même et se rectifie; imparfaite, elle procède par degrès, et elle est capable d'un perfectionnement illimité. Ce qui la distingue encore plus que son universalité et sa perfectibilité, c'est la conscience qu'elle a d'elle-même, du bon et du mauvais emploi

(1) Hæc animalibus inest cunctis, nec inseritur, sed innascitur... Esse autem illis intellectum ex eo apparet quod nihil amplius si intellexerint faciant... Apparet illis esse scientiam nocituri, non experimento collectam : nam antequam possint experiri cavent... Et tardum est et varium quod usus docet; quidquid natura tradit, et æquale est omnibus et statim... Sine ulla cogitatione, quæ hoc dicit sine consilio fit quidquid natura præcipit... Nascitur ars ista, non discitur. Itaque nullum est animal altero doctius. Videbis aranearum pares telas, par in favis angulorum omnium foramen. Incertum est et inæquale, quidquid ars tradit. Ex æquo venit quod natura distribuit. Hæc nihil magis quam tutelam sui, et ejus peritiam tradidit. (Senec., Ep. 121.) Cf. Quintil., II, ch. xvi.

de ses facultés. Aussi est-elle la propriété de l'être pensant qui la possède; tandis que l'instinct est plutôt la propriété de l'espèce que de l'individu. — 1° *Nécessité aveugle* et *fatale* d'une part; *conscience*, *réflexion*, *liberté* de l'autre; 2° *invariabilité* et *spécialité*, *infaillibilité* ou perfection relative et bornée du côté de l'instinct, du côté de l'intelligence, *universalité*, *variabilité* et *perfectibilité*, tels sont les traits distinctifs qui les séparent et les caractérisent.

Dans ce parallèle, où est l'avantage, où est la supériorité? « Dirons-nous que les bêtes ont plus de raison que nous? Leur instinct a sans doute plus de certitude que vos conjectures. Elles n'ont étudié ni dialectique, ni géométrie, ni mécanique. Elles n'ont aucune méthode, aucune science ni aucune culture : ce qu'elles font, elles le font sans l'avoir préparé ni étudié; elles le font tout d'un coup, ni sans tenir conseil. Nous nous trompons à toute heure après avoir raisonné ensemble : pour elles, sans raisonner, elles exécutent à toute heure ce qui paraît demander le plus de choix et de justesse. Leur instinct est infaillible en beaucoup de choses. » (Fénelon, *Exist. de Dieu*, 1.)

Si l'on veut éviter le paradoxe, il est facile de montrer que si l'homme est inférieur aux animaux par certains côtés, il leur est très-supérieur par d'autres; il jouit de prérogatives qui lui assignent un rang à part et une place distincte dans la création. La première et la plus éminente, c'est d'être une intelligence qui se sait, qui dispose d'elle-même, et qui est par là véritablement la sienne. La raison est sa raison; et quoiqu'elle aussi reçoive sa lumière d'une raison supérieure, elle est pourtant la raison humaine; tandis que si la raison est aussi dans les animaux, on ne peut dire qu'elle est la raison de l'animal. Sa sagesse est merveilleuse et nous étonne; mais cette sagesse, elle est celle de l'ouvrier qui a fait tant d'autres œuvres où elle éclate et qui les dirige. De plus, la raison ici ne sert pas de guide et de flambeau à une volonté libre. L'homme se sait, et il se sait maître de lui-même et de ses actes. Par là il se détache de la nature avec laquelle les autres êtres même les plus avancés restent confondus. Il a une destinée propre. Le monde qu'il constitue à lui seul est le monde des êtres intelligents et libres. Malgré les nom-

breux rapports qui unissent ces deux mondes, celui de la *nature* et de l'*esprit* restent distincts. Aucune transformation n'est possible de l'un à l'autre. Ce sont comme deux règnes, le règne de la fatalité et de la liberté. Les barrières qui les séparent sont infranchissables.

Nous pouvons donc conclure avec Bossuet : « L'homme qui se compare aux animaux et les animaux à lui s'est tout à fait oublié (1). »

APPENDICE

De l'âme des bêtes.

Nous dirons quelques mots de cette question, que nous n'avons nullement l'intention de traiter.

Les bêtes sont-elles de simples machines ou des automates ? Cette hypothèse de Descartes est inadmissible. Une machine ne se meut pas, elle est mue et dirigée par une force externe. Une machine ne peut pas plus sentir que penser. Or, il est clair que l'animal sent et qu'il est intelligent. Une machine est composée, etc. — Il est donc nécessaire d'admettre pour l'animal une force interne unie à ses organes, qui les anime et les dirige. Cette force est douée de propriétés analogues à celles de l'âme humaine ; elle est simple, douée d'une activité propre, de sensibilité et d'intelligence à un certain degré (2). En ce sens, elle est *immatérielle*, car rien de tout cela ne convient à la matière. Est-elle *spirituelle* ? Ici est la différence capitale que nous avons voulu établir. La spiritualité ne réside pas seulement dans l'immatérialité. L'essence propre de l'esprit, c'est de penser et de vouloir librement. L'esprit, c'est l'âme raisonnable. Donc, l'immatérialité du principe vivant dans les animaux ne prouve nullement que ce principe soit identique à

(1) « Il est dangereux de faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes sans lui montrer sa grandeur. Il est encore dangereux de lui trop faire voir sa grandeur sans sa bassesse. Il est encore plus dangereux de lui faire ignorer l'un et l'autre ; mais il est très-avantageux de lui représenter l'un et l'autre. » (Pascal, *Pensées.*)

(2) Sur la thèse « que l'homme n'est pas supérieur aux animaux, ou qu'il ne l'est qu'en degré, » lisez : Plutarque, *de Brutorum Solertia ; de Iside et Osiride.* — « Que les animaux ont l'usage de la raison : » Celse. — Montaigne, *Ess.*, II, XII. — Charron, *de la Sagesse*, I, XXXV. — Rorarius, *Quod animalia sæpè utantur ratione melius homine.* — Lachambre, *Tr. de la connaiss. des animaux*, 1662 ; *Disc. de l'amitié et de la haine entre les animaux.* — Bayle, *Dict.* ; article. PEREIRA et RORARIUS (arguments pour et contre). — Voltaire, *Dict.* ; art. ÉGALITÉ ; *de Brutis hominum doctoribus*, Leipsick, 1682, anonyme. — G. Maier, *de Logica brutorum.* — Milzer, *de Animalium Syllogismo.* — Fr. Mayer, *de Peccatis et Pœnis Brutorum.* — Fr. Shrader, *Oratio de Simulacris virtutum in brutis animantibus.* — Fr. Schneider. *Oratio de Brutorum religione.* — Dresler, *Oratio de sermone Brutorum.* — Toussenel, *de l'Esprit des Bêtes.*

Sur la différence entre l'homme et la bête : Descartes, *Disc. de la Méth.*, 5e part. — Bossuet, *Connaiss. de Dieu*, ch. v. — Fénelon, *Exist. de Dieu*, 1re part., ch. II. — Pascal, *Pensées.* — Locke, *Ess. sur l'Ent. hum.*, liv. II,

l'âme humaine. — Mais que devient ce principe, quand la vie a cessé ? La dissolution des organes entraîne-t-elle son anéantissement ? On peut admettre qu'aucune force ne périt dans la nature. Mais c'est là une question mystérieuse sur laquelle on ne peut élever que des conjectures. Elle est la même pour toutes les forces de l'univers et nous n'avons point à la résoudre.

QUESTIONS DIVERSES.

I. Montrer par l'analyse des sens, la vérité de cette phrase d'Aristote: « L'homme n'est pas supérieur aux animaux parce qu'il a une main, mais il a une main parce qu'il est supérieur aux animaux. » — V. *Précis*, 90.

II. L'homme n'enseigne pas l'homme (saint Augustin.) — Démontrer cette vérité par l'analyse de la parole comme moyen de communication entre les intelligences. — *Ibid.*, 177.

III. « Il y a un soleil des esprits qui les éclaire mieux que le soleil visible éclaire les corps. » (Fénelon.) — V. *Précis*, 125.

IV. Du rôle de l'intelligence dans les phénomènes, volontaires. Peut-il y avoir volonté sans raison. — *Ibid.*, 198.

V. De l'influence des Passions sur l'entendement et de l'entendement sur les passions. Si l'esprit est dupe du cœur (Larochefoucauld), le cœur n'est-il pas dupe de l'esprit ? — *Ibid.*, 478, 365.

VI. Montrer, comme le dit Malebranche, que toutes nos facultés se tiennent et qu'il est impossible d'en bien expliquer quelqu'une sans dire quelque chose des autres. — *Ibid.*, 44.

ch. II. — Leibnitz, *Nouv. Ess.*, Av.-prop., et liv. II, ch. II. — Boullier, *Ess. phil. sur l'âme des bêtes*, 1732. — Ch. Bonnet, *Principes phil.*, 4e part. — Condillac, *Tr. des animaux*, 2e part., ch. IV. — Buffon, Introduction à l'*hist. de l'homme ; Disc. sur la nature des animaux*. — Fr. Cuvier, *de l'Instinct des animaux*. — Ballanche, *Palingénésie*, 2e part., § 2. — Flourens, *de la Vie et de l'Intelligence*, sect. IV, ch. VII. — Gratiolet, *de la Physionomie et des mouvements d'expression*. — Ubags, *Anthropologie*, ch. V. — H. Joly, *l'Instinct*, 1870.

Sur l'intelligence des animaux, on peut joindre : Leroy, *Lettres phil. sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux*, 1781. — Dureau de La Malle, *de l'Influence de la civilisation sur l'intelligence des animaux*, 1821. — Michelet, *l'Oiseau, l'Insecte*.

Sur l'*automatisme des bêtes*, lisez l'*Histoire de la philosophie cartésienne*, par M. Fr. Bouillier, t. I, ch. VIII, et les auteurs cités, *ibid.*

SECTION III

LOGIQUE

QUESTION I

Des bornes de la Logique. — Peut-on admettre sans restriction la proposition suivante : « Il ne faut pas enfermer la Logique dans la Logique; elle n'est faite que pour servir d'instrument aux autres sciences. » (*Log.* du Port-Royal.)

PROGRAMME

Les logiciens de Port-Royal ayant à se justifier d'avoir mêlé à la logique des matières qui appartiennent à la physique et aux mathématiques, à la morale, à la rhétorique et à la théologie, s'expriment en ces termes: « C'est une chose entièrement ridicule que les gênes que se donnent certains auteurs, qui prennent autant de peines pour borner les juridictions de chaque science, et faire qu'elles n'entreprennent pas les unes sur les autres, que l'on en prend pour marquer les limites des royaumes et régler les ressorts des parlements. » (1er Disc. prél.) Il ne faut pas enfermer la logique dans la logique; elle n'est faite que pour servir d'instrument aux autres sciences. Il ne faut donc pas tant l'en séparer, afin que l'on voie à la fois les règles et la pratique, que l'on apprenne à juger les sciences par la logique et à retenir la logique par les sciences. (2e Disc.)

Tout en reconnaissant ce qu'il y a de vrai dans ces réflexions, on examinera si la thèse qu'elles appuient et qui s'étend à toutes les sciences peut être admise d'une manière absolue. — 1° Le soin que l'on prend à délimiter une science est-il en réalité inutile? N'y a-t-il pas des inconvénients à confondre les questions qu'elle agite avec celles des autres sciences? La confusion des objets n'entraîne-t-elle pas celle des méthodes, etc.? Quels seraient en particulier les effets

d'une telle liberté accordée à la logique? — 2° Est-il vrai que celle-ci ait un caractère purement pratique et ne soit faite que pour servir d'instrument aux autres sciences? — 3° Ce qui est permis dans un ouvrage didactique le serait-il dans un exposé théorique et scientifique? — On pèsera, et on discutera ces motifs; on en conclura la nécessité de maintenir à chaque science et à la logique en particulier ses limites et sa juridiction sans méconnaître ses rapports avec les autres sciences et les emprunts qu'elle peut leur faire pour l'explication de ses règles.

QUESTION II

Rapports de la Logique avec les autres parties de la Philosophie.

PROGRAMME

Chaque science a son domaine et ses limites. En cela, elle est indépendante. Doit-elle pour cela s'isoler? L'indépendance absolue ne lui serait-elle pas funeste? On le démontrera, pour la logique, en faisant ressortir ses rapports avec les autres sciences philosophiques.

1° *Psychologie.* — En quoi ces deux sciences se ressemblent et en quoi elles diffèrent. Leur manière diverse d'envisager le même objet, l'esprit humain ou la pensée. — Comment la logique présuppose la psychologie. Ce que la psychologie à son tour doit à la logique. — Objection : la logique qui étudie les formes abstraites de la pensée a-t-elle à se préoccuper des diverses théories des facultés de l'âme? — Non, mais peut-elle rester indifférente à la théorie de la connaissance humaine? Le *critérium* du vrai peut-il s'établir sans l'analyse de nos facultés?

2° Rapports avec la *morale.* — Qu'y a-t-il de commun entre la science des lois abstraites de la pensée et celle qui donne des règles à la volonté? — Montrer les rapports. — Pour bien penser, il faut bien vouloir. Pour vouloir toujours le bien, ne faut-il pas penser avec justesse et savoir ce que l'on veut?

3° Rapports avec la *métaphysique* et la *théodicée.* — Mais la logique ne peut-elle se passer de la métaphysique? Qu'ont de commun les problèmes sur la nature et la destinée des

êtres, sur l'*âme*, la *matière* et *Dieu*, etc., avec les formes de la pensée et du raisonnement ou les règles de la méthode? — Montrer combien cette opinion est superficielle. 1° La logique n'emprunte-t-elle pas à la métaphysique ses catégories? 2° Le problème de la certitude et du critérium de la vérité domine toute la logique, et la critique de la raison ne peut lui être indifférente. 3° Quant aux questions supérieures sur l'âme et la substance des êtres, sur Dieu, etc., un examen plus approfondi fait voir que la logique elle-même change de face, ou est conçue dans un tout autre esprit, selon que l'on donne telle ou telle réponse à ces problèmes? (V. *Précis*, 250, 493, 454, 596.)

On pourra montrer aussi le lien qui unit la logique à d'autres parties de la philosophie, à la *grammaire générale* et à la *philosophie du langage* en particulier. Tout en maintenant la distinction de ces sciences, on fera voir leur étroite solidarité et leur réciprocité.

QUESTION III

Du critérium cartésien (de l'évidence de la raison). — Est-il vrai qu'il suppose un autre critérium et qu'il n'ait qu'une valeur personnelle?

PROGRAMME

Le principe de l'*évidence de la raison* posé par Descartes a été souvent attaqué.

Voici comment s'exprime à ce sujet Helvétius : « Des-« cartes n'ayant point mis, si je peux m'exprimer ainsi, « d'enseigne à l'hôtellerie de l'*évidence*, chacun se croit en « droit d'y loger son opinion. Quiconque ne se rendrait réel-« lement qu'à l'évidence ne serait guère assuré que de sa pro-« pre évidence. »

1° On fera voir qu'Helvétius s'est trompé en demandant une garantie de l'*évidence* de la *raison* qui implique cette évidence elle-même. Quelle sera cette garantie? L'*expérience* sensible ou le témoignagne des sens? Ceux-ci ne doivent-ils pas être contrôlés, et rectifiés? Qui distinguera l'illusion de la réalité? Ce principe substitué à l'évidence de la

raison est un cercle vicieux où l'on recule à l'infini, ce qui équivaut au scepticisme.

2° L'auteur confond l'*opinion*, variable et personnelle, avec la certitude qui s'attache aux vérités premières ou à celles que la *science* elle-même a démontrées? — La science est impersonnelle. — Donner des exemples.

3° Est-il vrai que l'évidence ne donne qu'une certitude purement *subjective*? N'a-t-elle rien d'absolu — La thèse que l'on soutient n'est-elle pas au fond celle du scepticisme? (V. *Précis*, 268, 278, 284.)

QUESTION IV

De l'empirisme des sens. — Examen et discussion du système qui fait de l'expérience sensible ou de la sensation le critérium de toute vérité.

PROGRAMME

L'école sensualiste, matérialiste ou positiviste (Démocrite, Epicure, Condillac, Helvétius) donne, comme on sait, pour origine à toutes nos connaissances la *sensation*. Celle-ci doit fournir aussi à la logique le *critérium* de la vérité. L'expérience sensible est proclamée le seul moyen légitime de connaître. Tout jugement, tout raisonnement qui ne peut être vérifié et contrôlé par les sens est incertain, et ne peut qu'engendrer l'erreur. La science tout entière doit sortir de la sensation. — L'observation des sens est le principe de la méthode des sciences physiques. L'*induction* s'appuie sur l'expérimentation, qui elle-même se ramène à la consultation exacte et fidèle des sens. — Il en est de même de la démonstration dans les sciences exactes. Les vérités premières, les axiomes mathématiques eux-mêmes ne sont que des faits sensibles généralisés. — La vérité morale comme la vérité physique et mathématique s'obtient et se vérifie de la même manière. Les faits moraux et les vérités morales doivent se ramener à des faits sensibles, ou rien n'est certain dans ces sciences. (V. *Positivisme.*)

Tel est le système qui apparaît à toutes les époques de la philosophie. Platon le réfute déjà dans le *Théétète*, et ses arguments n'ont rien perdu de leur force ; il est facile

de montrer, en effet, que la sensation n'est pas une mesure fixe de la vérité. Rigoureusement interprété, ce principe engendre le scepticisme. On devra mettre cela en lumière en établissant les points suivants : — 1° La sensation est variable en elle-même et dans son objet. — 2° L'*évidence* sensible non contrôlée par la raison ne peut se distinguer de la fausse apparence ou de l'illusion. — 3° Si l'observation des sens est la source légitime des connaissances relatives au monde extérieur, elle-même a besoin d'être sans cesse guidée par la raison. — 4° Les axiomes ou premiers principes des sciences exactes ne peuvent venir des sens. La démonstration sans les notions *a priori* n'est plus la démonstration. — 5° Les sciences morales reposent sur l'observation intérieure, l'expérience sensible ne peut révéler un seul fait de la pensée. — Conclure. (V. *Précis*, 49, 127, 269, 288) (1).

QUESTION V

Examen de la maxime de Protagoras : « L'homme est la mesure de toutes choses. » (Platon, *Théétète.*)

ESQUISSE

Protagoras, disciple d'Héraclite et de Démocrite, fut un des principaux sophistes. Son scepticisme se résumait dans cette maxime : « L'homme est la mesure de toutes choses, de ce qui est et de ce qui n'est pas. » Or, selon lui l'homme étant tout entier un être sensible, la formule équivaut à celle-ci : la sensation est le *critérium* de la vérité ou la mesure de nos connaissances. Platon attaque et réfute cette doctrine dans le *Théétète.* Après avoir montré qu'elle est le corollaire du principe d'Héraclite : « Tout est en mouvement, tout devient, *tout s'écoule,* » il établit les propositions suivantes : 1° si la sensation est la mesure de nos connaissances, la science n'existe pas, aucune connaissance n'est certaine ; 2° l'animal, aussi bien que l'homme, est la mesure du vrai ; 3° l'ignorant et le savant sont égaux ; 4° l'apparence ne peut se distinguer de la réalité ; 5° la sagesse consiste à faire chan-

(1) Cf. Aristote, *Mét.*, I., 6. — Sextus Empiricus, *Hypoth.*, I, 32.

ger les choses d'aspect, à faire paraître vrai ce qui est faux et faux ce qui est vrai ; 6° la vérité n'est pour personne, puisqu'elle est égale pour tons et que tous sont d'opinion différente ; 7° il en est de la morale, de l'éducation, de la politique comme de la science. Rien en soi n'est ni bon ni mauvais, ni juste ni injuste ; ce qui est la loi ou juste pour une cité est la loi opposée ou injuste pour une autre cité. Tant qu'une institution dure, elle est bonne. Dès qu'elle a cessé d'exister, elle est mauvaise. — Le défenseur de la maxime ne peut nier ces conséquences; mais il soutient que si rien n'est en soi ni vrai, ni bien, ni juste, il y a des états meilleurs ou pires. La sagesse humaine consiste à préférer le *meilleur* ou ce qui paraît tel à chacun. — Nouvelle contradiction, reprend le contradicteur.

On appréciera ces raisons et on fera voir si elles sont légitimement déduites.

La thèse de Protagoras a été rajeunie et réhabilitée dans la philosophie moderne. Selon Hégel (*Hist. de la Phil.*, t. II), elle est d'un profond penseur et Protagoras n'est pas moins que le précurseur de Socrate et de Kant. L'esprit humain est le miroir de la vérité. Celle-ci apparaît dans la conscience humaine, qui la détermine et la régularise. Loin de recevoir sa règle du dehors, l'esprit la tire de lui-même ou du dedans. La maxime exprime donc ce côté *subjectif* relatif et particulier de la connaissance opposé au côté *objectif* universel et absolu. La pensée est à la fois *subjective* et objective. L'un des termes n'exclut pas l'autre. Protagoras n'a vu que le premier; mais il l'a bien vu et nettement exprimé. Socrate a vu et proclamé le second (l'universel) le côté supérieur. — Cette interprétation de la maxime ancienne est-elle conforme à la vérité historique? N'est-ce pas prêter au sophiste une doctrine moderne, et sortir du système? La maxime est-elle moins fausse ? etc. Discuter et apprécier.

Le positivisme, à son tour, a entrepris la défense du sophiste et de sa maxime. Cela n'a rien d'étonnant, car c'est sa propre cause qu'il défend. Son plaidoyer peut se résumer ainsi : Chacun ne peut sortir de lui-même et des limites de son esprit. La connaissance humaine est essentiellement

personnelle et relative. La vérité est pour chaque individu appropriée à sa manière de voir et de sentir. Aucune opinion n'a le droit de se proclamer la vérité absolue et de s'imposer à autrui. Ce qui est absolu, c'est le droit du libre examen. Platon lui-même est forcé de le reconnaître quand il s'adresse à ses interlocuteurs. Chacun doit garder son autonomie. L'absolu est une chimère ; c'est la prétention à l'infaillibilité qui engendre l'intolérance. (V. Grote : Plato and other Companions Socrates, t. III, p. 325.)

On pèsera ces raisons. Doit-on y souscrire ou se ranger de l'avis d'Aristote et de Platon ? Ceux-ci distinguent l'opinion de la science et ils soutiennent qu'il y a des vérités absolues, des principes de raison universelle, base de la science ; d'autres vérités, également absolues, fruit de la démonstration. — Discuter et conclure. (V. *Précis*, 288, 267.)

QUESTION VI

Peut-on nier l'absolu et admettre le progrès de la raison humaine?

ESQUISSE

Il n'y a, dit-on, rien d'absolu dans la connaissance humaine. Tout est relatif, l'absolu est une chimère (1). Admettre des vérités absolues, des principes indépendants de la constitution de notre esprit et des formes de son développement, c'est méconnaître la nature et les lois de l'intelligence. Rien n'est fixe ; mais tout se perfectionne et se développe. Le *progrès*, la loi universelle des êtres, est aussi celle des intelligences. Elle régit toutes les manifestations de la pensée et de l'activité humaine.

Peut-on tenir ce langage et ne pas encourir le reproche de violer la première des règles de la logique ? Rejeter l'absolu et admetre le progrès, n'est-ce pas se contredire ? On s'en convaincra en approfondissant la nature des deux termes.

(1) « L'infini et l'absolu ne sont que les noms de deux impuissances de l'esprit humain transformés en propriétés de la nature des choses, de deux négations subjectives converties en affirmations objectives. » (W. Hamilton.) — V. Stuart Mill, *Log.*, t. II, p. 294.

1° L'*absolu*, c'est ce qui ne change pas, ce qui ne dépend ni des temps ni des lieux, ni de la constitution des êtres, ni des causes internes ou externes qui agissent sur eux, ce qui reste immuable ou identique, malgré les formes de leur développement et les changements qu'ils subissent, etc.

2° L'idée de *progrès* est celle d'un mouvement incessant vers un but fixe et déterminé.

S'il n'y a rien de fixe, si le but lui-même est relatif et n'a rien d'absolu, comment apprécier la marche ou la direction vers ce but? Pour mesurer le mouvement ne faut-il pas une mesure du mouvement? Ici comment la trouver et l'appliquer? Comment alors mesurer le progrès? Comment même savoir s'il y a progrès? signaler les écarts, les pas rétrogrades, etc.? Le progrès suppose donc à la fois stabilité et changement, variété et identité. L'idée de *développement* fournit matière à la même distinction, deux éléments y sont compris : un *fond* qui reste le même, une *forme* qui se développe ou qui change. Mais le fond de l'être doit rester le même. Sans cela ce n'est plus le même être qui se développe, c'est une continuité d'existences qui s'ajoutent et se superposent. Il y a changement sans développement réel. Ainsi en est-il de toute chose où se remarque et peut se constater un progrès quelconque : substance, être vivant, âme, esprit, vérité; il en est ainsi des vérités de la science, des principes de l'ordre moral, des mœurs, des idées, des progrès dans l'art, la littérature, les institutions politiques, les lois, etc. En un mot, si tout *devient*, c'est que tout *est*, et qu'il y a une loi du devenir; c'est qu'il y a un moyen, une règle fixe qui mesure et apprécie le progrès. Si la règle elle-même n'est pas absolue et n'a rien de fixe, le progrès est une chimère et un non-sens. La loi elle-même, qu'est-elle, sinon la stabilité dans le changement? — Il y a plus, l'absolu apparaît de plus en plus, à mesure que le progrès s'accuse et se réalise. Qu'est-ce en effet qu'une vérité prouvée et démontrée par la science? Une vérité devenue évidente et admise par tous, qui ne peut plus être contredite et dès lors est absolue. La preuve en est qu'il est impossible de remplacer telle vérité par une autre vérité qui lui serait contraire. Exemples. Il en

est ainsi de toute conquête solide, non-seulement dans l'ordre scientifique, mais dans l'ordre moral, social, juridique. Exemples. La vérité reconnue pour être la vraie vérité ne peut plus admettre son contraire sans contradiction flagrante. Elle devient la règle absolue pour juger le passé et marquer le progrès dans l'avenir. Qu'arriverait-il s'il fallait admettre le contraire?

Discuter et développer chacun de ces points, prendre des exemples dans chaque ordre de vérités spéculatives ou pratiques, qui servent de base aux sciences, aux institutions, aux mœurs, à la littérature, etc. — Conclure. (V. *Précis*, p. 293, 342, 541.)

QUESTION VII

Des axiomes. — Les axiomes sont-ils des vérités empiriques?

DISSERTATION

Quand, afin d'établir qu'il n'y a rien d'absolu, on soutient que l'expérience est la source unique de nos connaissances, il faut démontrer que les axiomes eux-mêmes n'ont pas une autre origine. Toute conception *a priori* doit être rejetée. L'école sensualiste ou empirique s'est toujours efforcée de prouver que les vérités nécessaires, qui servent de base à la science et au raisonnement, ne sont que des faits généralisés. Ces notions, dont nous avons oublié le point de départ, nous sont devenues si familières qu'elles nous semblent avoir une évidence immédiate.

Le positivisme a dû reprendre cette thèse que Locke et Condillac avaient soutenue contre Descartes. Y a-t-il mieux réussi? On en jugera par l'exemple suivant, qui nous est fourni par le penseur le plus distingué de cette école. Quoiqu'il ne partage pas toutes les idées des positivistes français, M. Stuart Mill est d'accord avec eux sur ce principe (1).

Aussi a-t-il consacré un passage important de sa *Logique* à établir que les axiomes n'ont pas un autre fondement

(1) Traduction Peisse, t. I, p. 262 et iv.

que les autres propositions extraites de l'expérience. Voici comment il s'exprime à ce sujet :

« Quel est le fondement de notre croyance aux axiomes? Je réponds, ce sont des vérités expérimentales, des généralisations de l'observation (1). La proposition : deux lignes droites ne peuvent enfermer un espace, en d'autres termes deux lignes droites qui se sont rencontrées une fois ne se rencontreront plus et continueront de diverger, est une induction résultant du témoignage des sens. »

Comment l'auteur s'y prend-il pour légitimer son assertion? Le voici : 1° Les adversaires, dit-il, eux-mêmes reconnaissent que ces vérités sont primitivement *suggérées* par l'observation ; ils ne peuvent nier non plus que l'expérience ne les *confirme*, de sorte que la vérité, déjà évidente par la raison, l'est aussi par l'expérience. Que l'axiome ait ou non besoin de confirmation, il est, en fait, confirmé presque à tout instant dans la vie. Or, quand la preuve est avec cette profusion fournie par l'expérience, à quoi bon recourir à une autre origine? Lorsqu'elle s'explique parfaitement de cette façon, est-il besoin de l'expliquer autrement? Il faudrait prouver qu'il fut un moment dans notre enfance où nous avions cette conviction, sans que l'expérience nous l'eût donnée ; or, on ne le peut pas, et la mémoire ne peut remonter jusque-là. — 2° Ces vérités, dit-on, se conçoivent de prime abord par cela seul qu'on y pense. Mais dans l'exemple choisi, de deux lignes, etc., si l'esprit ne voit pas la réalité, n'a-t-il pas la faculté de se représenter mentalement ces deux lignes et de voir par l'imagination si elles peuvent ou non se rapprocher? « Il suffit de substituer à la réalité son image telle que nous l'avons dans l'esprit, et elle est si exacte qu'elle équivaut à la réalité elle-même. On peut opérer sur elle précisément comme nous serions scientifiquement autorisés à décrire, d'après son image daguerréotypée, un animal que nous n'avons jamais vu, sachant par l'expérience que l'observation d'une image sensible équivaut complétement à l'observation de l'original. » (*Ibid.*)

(1) « Les axiomes ne sont qu'une classe, la plus universelle, d'inductions de l'expérience, les généralisations les plus aisées ou les plus simples des faits fournis par les sens ou par la conscience. » (*Ibid.*, p. 288.)

L'auteur cependant reconnaît qu'il y a des raisons assez fortes de l'opinion qu'il combat, et qui méritent une autre réponse. Ces raisons, qu'il ne cherche point à atténuer, sont celles-ci : Les axiomes sont connus non-seulement comme vrais, mais comme *universellement* et *nécessairement* vrais. Or, l'expérience ne saurait donner à une proposition ces caractères. Quelque nombreux que soient les cas dans lesquels nous avons constaté qu'elle est vraie, rien ne nous garantit qu'elle le sera toujours et qu'il ne saurait y avoir d'exception à la règle. L'expérience ne se compose que d'un nombre limité d'observations ; elles ne peuvent rien assurer à l'égard d'un nombre infini de cas à observer. — De plus, ces vérités sont *nécessaires*. Or, l'expérience ne peut pas fournir le moindre fondement à la nécessité d'une proposition. Les vérités nécessaires sont celles qui ne nous apprennent pas seulement que la proposition *est* vraie, mais qu'elle *doit être* vraie, celles dont la négation est non-seulement fausse, mais impossible, et dans lesquelles nous ne pouvons pas même par un effort d'imagination ou par hypothèse concevoir le contraire de ce qui est affirmé.

Ces raisons rendent assez difficiles, en effet, l'explication de ces vérités comme venant de l'expérience. Comment l'auteur triomphe-t-il de cette difficulté ? Il la tourne fort ingénieusement. Il trouve que les deux caractères d'*universalité* et de *nécessité* reviennent à cet autre, qui en est l'équivalent : l'impossibilité de concevoir comme vraie la proposition opposée à celle qui est la formule de l'axiome. Ainsi, la propriété caractéristique d'un axiome, c'est l'*inconcevabilité* de la proposition contraire. Cette transmutation opérée, l'auteur ne peut, dit-il, qu'être surpris de l'importance que l'on attache à cette propriété d'inconcevabilité attachée à certaines propositions qui nous répugnent, comme opposées à d'autres que nous admettons sans difficulté. L'explication est toute simple. Notre capacité ou incapacité de *concevoir* une chose est une circonstance tout accidentelle qui n'a nullement affaire avec sa *possibilité ;* ce n'est qu'une circonstance dépendante de nos habitudes d'esprit. « Rien de plus universellement reconnu que la difficulté qu'il y a d'*imaginer* comme possible une chose qui est en contradic-

tion avec une expérience ancienne et familière ou même avec de vieilles habitudes de notre pensée. Cette difficulté est un résultat nécessaire des lois fondamentales de l'esprit bumain. » De sorte que toute l'explication roule sur l'*habitude* et la force de l'habitude. C'est elle qui nous empêche de concevoir le contraire de ce que nous avons toujours vu de vieille date et de ce que nous sommes accoutumés à voir. Ainsi en est-il de toutes les vérités, comme de tous les faits, qui nous sont entrés dans l'esprit et s'y sont enracinés dès notre enfance. Il en est absolument de même des axiomes ou des vérités mathématiques, physiques, morales, métaphysiques. M. Mill entreprend de le démontrer en passant en revue un assez grand nombre de propositions, aujourd'hui reconnues fausses, qui ont été admises dans la science, comme en morale, en religion, par les esprits les plus distingués de tous les âges. Il consacre plusieurs pages à corroborer son explication par des exemples qui font voir toute la force de l'habitude. Rien ne l'embarrasse. Ainsi la proposition mathématique, qu'il a prise pour exemple, pourquoi l'admettons-nous, et pourquoi trouvons-nous inconcevable la proposition contraire ? C'est que la *force de l'habitude* nous empêche de concevoir que deux lignes ne se rencontrent pas, parce que nous ne les avons jamais vues se rencontrer. Il en serait de même de toutes les propositions du même genre. L'intelligence la plus exercée n'est pas exempte des lois universelles de la faculté de penser. Si une longue habitude offre constamment à un individu deux faits liés ensemble, il croira qu'ils ne peuvent se trouver dans un autre rapport : la rotondité de la terre, les antipodes ont été autrefois déclarées inconcevables par les plus grands savants. D'autres ne concevaient pas que la matière soit indestructible, etc.

Nous l'avouons, il nous est difficile à nous-même de concevoir qu'un penseur aussi distingué que M. Mill ait pu se contenter d'une pareille explication. On éprouve quelque embarras à le réfuter, tant les objections s'offrent en foule aux esprits les moins prévenus et les moins attentifs.

1° Nous passons rapidement sur la première partie de l'argumentation. On ne peut qu'admirer la facilité merveilleuse avec laquelle le logicien anglais traite les axiomes. Il

lui suffit qu'on lui accorde que l'expérience « les *suggère* » ou qu'elle les confirme, et cela *presque* à tous les instants de la vie. C'est être peu exigeant en fait d'axiomes ou de vérités nécessaires. Pour lui, il y a comme du superflu dans cette profusion d'exemples que fournit l'expérience. Que cela paraisse ainsi au partisan de l'empirisme, soit. Mais, ailleurs, on est plus difficile. Que dirait un métaphysicien comme Descartes, Leibnitz ou Kant (à qui cette prodigalité paraîtrait aussi fort naturelle) de cette manière d'expliquer les axiomes? y reconnaîtrait-il le signe distinctif qui les caractérise? Porter un défi à la mémoire, et celle-ci restant muette, s'adresser à l'imagination qui, alors, se charge de fournir au raisonnement l'image fidèle dont il a besoin pour conclure que la vérité mathématique sera toujours vraie, n'est-ce pas être, comme dirait Platon, un peu insultant pour la raison? La comparaison du portrait daguerréotypé, inconnue, il est vrai, à ces métaphysiciens, les toucherait peu. Car c'est la *raison* qui conçoit les vérités; elle les *conçoit* comme *universelles* et *nécessaires*, vraies dans toute hypothèse. L'auteur lui-même le reconnaît, et c'est sur ce point seul que la discussion peut être sérieuse.

Or, que fait-il? Au lieu de répondre directement à cette question : « Comment l'expérience peut-elle fournir à l'esprit des vérités universelles et nécessaires? » par un détour ingénieux, il la convertit en cette autre : « Comment l'esprit ne peut-il concevoir l'opposé de ces vérités? » De sorte que ces deux caractères, l'*universalité* et la *nécessité*, ont pour synonymes l'*inconcevabilité* de la proposition contraire à celle qui est la formule de l'axiome. Faut-il admettre cette équation? Pas tout à fait, à notre avis, car d'abord l'un des deux termes est négatif, l'autre affirmatif. L'un est le principe, l'autre la conséquence du premier. En tout cas, il faudrait s'expliquer. Si par *inconcevable* on doit entendre *inintelligible* ou *absurde*, soit; mais si l'on veut seulement dire la difficulté de concevoir une chose comme simple effet de l'habitude, nous n'y pouvons souscrire. Quelle que soit la force de l'habitude, sa puissance ne va pas jusqu'à faire *concevoir* une proposition évidemment vraie comme absurde ou l'absurde comme raisonnable. Il

est dur pour la raison de s'entendre dire que l'impossibilité de concevoir que 2 et 2 = 5, ou toute autre proposition du même genre, nous vient de l'habitude.

Mais, d'abord, il faut rétablir la question, qui est ici déplacée et changée.

Il n'est pas vrai que la difficulté ou l'impossibilité de concevoir le contraire d'un axiome soit l'équivalent de sa nécessité ou de son universalité. Ce n'est tout au plus, je le répète, que la conséquence. La raison *conçoit* clairement et distinctement telle vérité comme devant être et ne pouvant pas ne pas être : ainsi, 2 et 2 = 4, l'ordre vaut mieux que le désordre, la vertu est préférable au vice, etc. Voilà la nécessité. — De plus, elle conçoit que cette vérité, tous les êtres raisonnables doivent non-seulement la concevoir, mais y acquiescer et s'y soumettre. Elle conçoit par opposition que nier le contraire est non pas impossible, mais *absurde*, que la proposition qui formulerait cette négation serait non pas seulement inconcevable, mais *inintelligible*. Elle dit, de plus, que tous les efforts imaginables pour la rendre intelligible à un être doué de raison, pourvu qu'il entendît les termes, seraient vains. La théorie sensualiste est très-faible sur ce point, et sa polémique évasive le prouve encore mieux que son explication.

L'auteur confond deux actes de l'esprit fort différents : *concevoir* et *imaginer*, qui, pour lui, deviennent synonymes. C'est la raison, non l'imagination, qui conçoit le rapport mathématique de deux nombres ou de deux lignes comme tout autre rapport du même genre. C'est elle qui déclare absurde la proposition contraire. Elle dit que jamais aucun esprit ne se fera une notion claire d'un tel rapport et ne pourra y acquiescer; que cela ne peut entrer dans la raison d'aucun homme. Et voilà pourquoi le contraire est absurde. La *coutume* ou toute autre cause d'erreur et de préjugé n'y peut rien. On se déshabitue de l'habitude; un être raisonnable ne peut se déshabituer de pareils jugements.

Il nous semble aussi que l'on fait bon marché de l'*évidence* des axiomes, qui pourtant est leur propriété vraiment caractéristique et première. Qu'on relise encore ici ce qu'a dit la *Logique* de Port-Royal, ou tout autre livre où l'on

traite des axiomes, on se convaincra de la faiblesse de l'explication empiriste ou positiviste.

2° L'explication est-elle l'équivalent exact et parfait du scepticisme ? Cela ne peut être douteux pour qui réfléchit. Dès que la *coutume* ou toute autre cause peut faire varier l'esprit à ce point qu'il admette le contraire d'une proposition que tout homme sensé regarde comme un axiome, sur quel fondement fera-t-il reposer la certitude d'une proposition quelconque ? Sur l'expérience, dira-t-on. Mais elle-même n'a-t-elle besoin d'aucune garantie ? N'y a-t-il pas des expériences vraies, d'autres fausses ? Les sens sont-ils à l'abri de l'illusion? La raison ne doit-elle pas intervenir pour confirmer ou rectifier leurs dépositions ? Et si tout ce qui nous apparaît, je ne dis pas comme *inconcevable*, mais comme *absurde* et *inintelligible*, peut devenir concevable et intelligible par la force de l'habitude, je le demande, que devient la vérité ? et quel en sera le critérium?

Le logicien anglais ne semble pas avoir réfléchi à cette conséquence rigoureuse de sa théorie. Elle équivaut à ceci : « Rien n'est *absurde* en soi, mais ne l'est que par rapport à l'esprit et à ses habitudes. » Or, que disent les sceptiques ? « L'esprit est maniable et ployable en tout sens. » Ce sont les mots de Pascal. L'auteur donne la main à son compatriote Hume. Mais au moins Hume est conséquent, car il est sceptique. C'est le doute le plus absolu que professe l'auteur sans s'en douter. Le scepticisme sort tout entier de son explication.

Il suffit de mettre en regard la théorie contraire telle qu'elle est donnée par tous les écrivains spiritualistes pour qu'on voie sur-le-champ où est la vérité.

Que dit cette théorie ? Ce n'est pas dans la coutume ou dans toute autre cause semblable qu'il faut chercher la difficulté ou l'impossibilité où est un esprit capable de raisonner, de concevoir qu'une proposition est nécessaire et universelle, mais dans la loi, ou plutôt dans l'*essence de la raison*. L'évidence est le vrai caractère des axiomes. Cette évidence est celle non des sens ou de l'imagination, mais de la raison. De sorte que c'est la raison elle-même qui conçoit que tout être raisonnable ne peut sur certaines

choses penser autrement qu'il pense, que penser autrement c'est se mettre en opposition avec la raison et le bon sens, et émettre des propositions inintelligibles ou absurdes.

Pour achever cette réfutation, nous dirons que si l'auteur eût choisi ses exemples ailleurs que dans les mathématiques, il aurait trouvé que l'expérience est loin de confirmer toujours les axiomes. Il n'avait qu'à prendre ceux-ci parmi les *vérités morales* plus favorables en apparence à sa théorie. Le vice est odieux; la vertu *doit* être honorée. La loi morale *doit* être observée, etc. Est-il vrai que la vertu soit toujours honorée, que le vice soit partout flétri et puni comme il le mérite, que la loi morale soit partout et toujours observée ? Non, sans doute, et il aurait pu s'étendre ici sur la coutume, sauf à ne pas éviter l'écueil du scepticisme moral? Mais il aurait vu que l'expérience ne confirme ni *toujours* ni *presque* toujours les maximes qui sont les bases de la moralité, et à ce titre aussi des axiomes.

Les exemples choisis pour montrer la puissance de l'habitude sur les opinions ne sont pas de véritables axiomes, mais des faits ou des propositions difficiles à apprécier, la rotondité de la terre, les antipodes, l'indestructibilité de la matière, etc.

En résumé, la théorie qui fait dériver les axiomes de l'expérience est forcée, pour se justifier, de recourir à des explications subtiles et fausses. « Celle qui cherche dans l'habitude l'origine de la croyance humaine aux vérités premières méconnaît la nature de la raison et ces caractères de lumière interne qui seraient toujours éclatants dans l'entendement. dit Leibnitz, si les perceptions confuses des sens ne s'emparaient de notre attention. » (*Nouv. Ess.*, ch. I.) V. *Précis*, 125, 154, 129, 342, 541.

QUESTION VIII

De l'idéalisme subjectif ou du criticisme de Kant. — Les idées de la raison ne sont-elles que des formes de l'entendement?

PROGRAMME

Voici en quelques mots le système de Kant. Ce philosophe (*Critique de la Raison pure*) distingue dans la connaissance humaine deux termes : l'un *empirique*, l'autre *rationnel* ou *a priori*. Il reconnaît aux conceptions de la raison les caractères d'*universalité* et de *nécessité* qui les séparent des perceptions sensibles; mais il leur refuse toute *réalité objective* et *absolue ;* il en fait de simples formes de l'entendement ou des lois régulatrices de la pensée. Ainsi, l'*espace*, le *temps*, l'*infini*, la *substance des êtres*, la *cause* première, l'*âme*, la *liberté* elle-même, n'ont de réalité que dans notre esprit qui les conçoit nécessairement. Une dialectique supérieure ou transcendentale démontre à la fois le pour et le contre, la *thèse* et l'*antithèse*, sur ces hautes questions. — Tel est en résumé l'*idéalisme subjectif* ou transcendental, qui s'appelle aussi le *criticisme*. Après avoir nié ou révoqué en doute ces hautes vérités dans la spéculation, Kant les rétablit dans sa morale en distinguant la *raison pratique* de la *raison théorique*. Ce que l'une a rejeté, l'autre l'admet. *Dieu*, l'*âme*, la *liberté*, deviennent des *postulats* de la raison pratique. La conscience nous force à les reconnaître comme nécessaires à l'accomplissement du devoir. Ainsi sceptique en théorie, Kant redevient dogmatique en morale. Dans ce système, les données de l'expérience ont seules une réalité objective. L'*intuition* sensible a un objet réel; le *concept* rationnel n'en a pas, il est purement *subjectif*.

Ce système, qui nie ainsi l'*absolu*, est très-supérieur à l'empirisme ou au sensualisme. On ne peut méconnaître les services qu'il rend à la science en restituant à la pensée ses conceptions *a priori*. On ne doit pas moins le combattre dans son principe et dans ses conséquences. Il est facile surtout de relever ses contradictions.

1° Sa prétention d'échapper à la fois au dogmatisme et au *scepticisme* est-elle fondée? — L'idéalisme subjectif est-il autre chose qu'une forme plus savante du *scepticisme?* — Au fond, il aboutit à la même conclusion que l'empirisme, sans mieux justifier la réalité ou l'objectivité de l'existence sensible et de ses lois. (V. *Précis*, p. 287.)

2° Le criticisme tombe lui-même dans le *dogmatisme*, car il *affirme* ce qu'il n'a ni établi ni démontré, savoir, la *non-objectivité* des idées de la raison, et l'impuissance absolue de la raison. Il a pu démontrer la faiblesse des preuves antérieures du dogmatisme sur l'âme, sur Dieu, etc., mais non celle de la raison elle-même, qui reste supérieure au raisonnement et dont le vrai procédé a échappé à l'analyse de Kant.

3° Il est obligé d'en appeler lui-même à la raison sous une autre forme, ce qui est contradictoire. — Le scepticisme de Kant ne prouve que mieux la réalité de ce qu'il nie, et la nécessité de reconnaître l'autorité absolue de la raison. — Conclure. — V. *Précis*, 278, 610, 697.

QUESTION IX

Du sentimentalisme. — Peut-on faire du sentiment le critérium de la vérité ou opposer le sentiment à la raison? — Quelles seraient les conséquences de cette opposition?

PROGRAMME

Frappés des abus du raisonnement et des erreurs qu'entraîne à sa suite la spéculation, des esprits distingués, parmi lesquels on compte quelques penseurs éminents et surtout d'éloquents écrivains (Jacobi, Herder, Rousseau, M^me^ de Staël), ont cru devoir protester au nom du sentiment contre les résultats des systèmes où la vérité soit métaphysique, soit morale, se trouvait compromise. On a donné à cette doctrine le nom de *sentimentalisme*. Le droit de juger, dans ce système, n'est pas refusé à la raison, mais on ne lui reconnaît qu'un rôle secondaire; on déprécie la réflexion et tous les procédés d'analyse et de raisonnement par lesquels la science se forme ou qui y conduisent. Le *sentiment* est seul capable de révéler les premiers principes. Lui seul

fournit la base des hautes vérités morales, métaphysiques ou religieuses; lui aussi les apprécie en dernier ressort (1). Pascal incline vers cette doctrine et la formule, quand il dit : « Nous connaissons la vérité non-seulement par la raison, mais encore par le cœur. C'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaye de les combattre. » (*Pensées.*)

« Et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie et qu'elle fonde tout son discours. Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis; et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit double de l'autre. Les principes se sentent, les propositions se concluent, et le tout avec certitude, quoique par des voies différentes. » (*Pensées.*)

On reconnaîtra d'abord ce qu'il y a de vrai dans cette doctrine. Elle restitue à la raison sa forme primitive, l'*intuition spontanée* et rationnelle, dégagée des formes abstraites de la pensée *réfléchie* ou du raisonnement. Elle réintègre le sens commun dans ses droits. Mais on relèvera ses défauts. 1° Le vague et les équivoques de son langage. — 2° On montrera le danger d'opposer la raison à elle-même dans ses deux formes, *spontanée* et *réfléchie*. — 3° On relèvera la confusion qui est faite dans le sentiment, entre l'élément *sensible* et l'élément *rationnel*, le seul qui puisse fournir une règle sûre pour discerner la vérité. — 4° On fera remarquer que l'appel au sentiment, légitime en certains cas, dégénère en abus s'il est trop fréquent. Il doit être restreint aux vérités où il se confond avec le sens commun. Hors de là, la science doit garder ses prérogatives et la sévérité de ses procédés. — 5° Autre danger, celui de mêler les formes de l'imagination aux formes pures de la raison. — Donner des exemples et conclure. (V. *Précis*, 520.)

(1) Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment. (Pascal.) Il n'y a rien dans l'homme de plus clair que le sentiment, parce qu'il n'y a rien de plus certain. Son seul nom confond idéalistes, matérialistes et pyrrhoniens. Les nuages qui couvrent l'esprit et la matière n'arrivent pas jusqu'à lui, et le doute ne soutient pas sa présence. (Rivarol.)

QUESTION X

Du scepticisme théologique. — Montrer qu'il n'est pas moins funeste à la religion qu'à la philosophie.

PROGRAMME

Plusieurs théologiens ne se sont pas bornés à montrer l'insuffisance de la raison, ils ont attaqué la raison elle-même dans ses premiers principes et nié son autorité, croyant pouvoir ainsi mieux établir la nécessité de la foi et prouver la vérité de la révélation. C'est ce qu'on nomme le scepticisme théologique. Quelques Pères de l'Église, Tertulien entre autres, y ont incliné. On le trouve dans Montaigne. (*Apologie de Raymond de Sébonde.*) Son disciple Charron suit la même voie. Huet, l'évêque d'Avranches, l'a professé au XVII^e^ siècle. Il est difficile de ne pas reconnaître que cette méthode fait le fond de l'argumentation des *Pensées* de Pascal. L'auteur de l'*Essai sur l'indifférence* (Lamennais) en a été le représentant le plus célèbre au XIX^e^ siècle.

On montrera la fausseté et le danger de cette doctrine, et on en relèvera les contradictions.

1° Les arguments dont on se sert contre la raison n'ont rien de nouveau; ce sont ceux du scepticisme ancien et moderne; ils se réfutent de même.

2° Chacun de ces arguments a la même valeur contre la révélation que contre la raison. Ils rendent impossible l'établissement d'une seule des preuves sur lesquelles on prétend fonder la vérité de la révélation. Les preuves historiques succombent aussi bien que les preuves morales et métaphysiques; elles n'ont plus de fondement solide.

3° Celui qui essaye d'édifier ces preuves est condamné à se contredire sans cesse en employant des raisonnements et en invoquant des principes que lui-même a détruits et en s'appuyant sur le témoignage des facultés qu'il a déclarées incertaines.

Conclusion : loin d'atteindre son but, cette méthode sape les fondements de la foi, comme ceux de la philosophie. Le

scepticisme seul peut en recueillir les fruits. (V. *Précis*, p. 269.)

QUESTION XI

Quelle est la valeur de l'argument tiré du consentement général dans les discussions philosophiques?

PROGRAMME

Un écrivain célèbre (Lamennais) a fait du consentement général le principe de toute certitude et le *critérium* universel de la vérité. Ce système est facile à réfuter. (V. *Précis*, 279.) Mais, comme tout système, ne contient-il pas une part de vérité? Il s'agit en particulier ici de déterminer la valeur de l'argument que l'on tire du consentement général dans les discussions philosophiques.

1° Le consentement général n'est pas une preuve directe de la vérité; mais s'il ne dispense pas des autres preuves, ne peut-il servir à les confirmer? N'en est-il pas ainsi, surtout dans les questions qui touchent à l'ordre moral, comme la spiritualité de l'âme, l'existence de Dieu, le libre arbitre, etc.? Quand il est réellement établi qu'il existe, ne doit-il pas être regardé *comme une loi de notre nature* (1)? Sous ce rapport, c'est un fait grave qui doit être interprété et appelle l'attention du philosophe.

2° Le consentement général se confond avec le *sens commun* en ce qui touche aux *vérités premières*, aux axiomes et aux principes de la morale.

Distinguer les faits ou les principes d'une appréciation facile des faits ou des vérités que le vulgaire ne peut apprécier et qui sont l'objet propre de la science.

Distinguer aussi la croyance vraiment universelle de certains préjugés en apparence universels qui ont changé et n'ont pas les mêmes caractères de généralité et de perpétuité. Exemples : l'esclavage, les haines nationales, etc. La science et la philosophie les détruisent tous les jours, et ils disparaissent devant les progrès de la raison humaine.

(1) Consentio omnium gentium lex naturæ putanda est. (Cic., *Tusc.*, I, XIII.)

3° Est-il légitime d'en inférer, comme on l'a fait souvent, qu'il n'y a rien d'*absolu*, que tout est *relatif*, dans les opinions des hommes? L'affirmer, n'est-ce pas professer le scepticisme? Ne doit-on pas plutôt conclure que, parmi ces croyances, les unes ont leur racine dans la nature humaine et dans la raison, tandis que les autres n'en sont que des formes passagères? — Est-il vrai que cette méthode ait pour effet de supprimer le *libre examen* et d'immobiliser la science, en faisant sans cesse appel à l'autorité et en invoquant la tradition, que toute opinion ancienne ou consacrée sera ainsi condamnée *a priori ?* N'est-ce pas confondre l'abus de cette méthode avec son emploi éclairé et libéral?

On discutera chacun de ces points et on conclura que cette méthode, en effet, demande à être employée avec beaucoup de réserve. Elle ne s'applique qu'à un petit nombre de vérités appartenant surtout à l'ordre moral, d'une appréciation facile, ou qui n'ont pas besoin d'être appréciées pour être reconnues. Loin de supprimer leur examen et leur analyse, elle appelle au contraire sur elles une attention plus sérieuse et plus approfondie. Il ne s'agit nullement du corps de la science, mais des bases, sans lesquelles aucune science n'est possible. En tout cas, la preuve du consentement général n'est qu'une preuve indirecte qui ne peut remplacer les preuves directes. En un mot, la raison ne perd jamais ses droits, mais elle se contredirait elle-même si elle venait à renverser ses propres principes et à se mettre en opposition directe avec le sens commun. (V. *Précis*, 155, 541, 604, 670, 675.)

QUESTION XII

Des causes principales du scepticisme et des moyens de s'en préserver.

DISSERTATION

Le scepticisme n'est pas seulement un système, c'est une maladie de l'esprit. Il ne suffit donc pas d'avoir réfuté ses arguments, il est utile de connaître les causes qui l'engendrent, afin d'en tirer les moyens de s'en préserver ou de s'en guérir.

Ces causes sont très-nombreuses. On doit en reconnaître de deux sortes. Les unes tiennent à l'esprit de la société où nous vivons, à son état religieux, moral, politique, etc. Les autres sont relatives à l'usage que l'homme fait de ses facultés, à la manière habituelle dont il les conduit et dont il envisage les choses, à la disposition particulière de son intelligence. Ces dernières, qui dépendent de notre volonté, sont les seules dont doive s'occuper la logique. Nous signalerons les principales :

1° Ce qui surtout jette le trouble dans l'esprit, ce qui fait naître en lui l'incertitude et le doute, c'est le spectacle de la *diversité et de la mobilité des opinions*. Mais s'il n'est pas possible d'échapper à ce spectacle, ne peut-on résister à ses effets? Le moyen le plus efficace est de diriger notre attention sur des objets où la vérité nous apparaît évidente et certaine, dans son accord et son immutabilité. N'est-il pas de ces vérités lumineuses qui n'ont jamais subi d'éclipse et sur lesquelles se retrouve l'assentiment général de toutes les intelligences? Il est aussi des œuvres de la pensée comme de l'activité humaine où le progrès de la raison est visible et irrécusable. Ces caractères, qui semblent d'abord le propre des vérités mathématiques et physiques, appartiennent aussi, pour qui sait bien voir, aux grandes vérités morales et sociales. L'habitude « de se repaître de ces vérités, » comme le dit Descartes des vérités mathématiques (*Disc. de la Méth.*), est un préservatif assuré contre le scepticisme.

2° La recherche des *problèmes* qui *dépassent* la *portée* de l'*intelligence* humaine est une autre cause, souvent signalée, comme propre à conduire au scepticisme. Or, sans restreindre le cercle de la science et lui poser des limites arbitraires, sans gêner la liberté de ses recherches, n'est-il pas pour un esprit sage un moyen terme où il puisse se fixer? N'y a-t-il pas surtout une distinction à faire entre les questions dont les unes sont parfaitement accessibles à notre intelligence, tandis que sur les autres, qu'elle ne peut pourtant ni ne doit s'interdire, elle ne peut espérer de solution entièrement certaine ou définitive? L'habitude de faire cette distinction entre le certain et l'incertain, ce qui est assuré et ce qui n'est que probable, suffira souvent

pour préserver un esprit sensé des atteintes du scepticisme.

3° Une cause non moins funeste est l'abus du raisonnement, et en particulier du *raisonnement mathématique*, en des matières qui ne comportent pas cette rigueur et où c'est à d'autres moyens de connaître qu'il faut s'adresser pour obtenir la vérité. Cette cause aussi a été bien des fois signalée (1). On sait par d'illustres exemples combien elle est capable d'aveugler l'esprit, de lui fermer la voie de la vérité et de faire naître en lui cette disposition à mettre en doute les plus évidentes vérités. Comme elle tient surtout à l'éducation, c'est à l'éducation elle-même à la combattre. Au lieu d'une direction exclusive, celle-ci doit développer à la fois toutes nos facultés. Par des études variées, l'emploi de méthodes différentes accommodées à leurs objets, par des occupations diverses, elle doit maintenir l'équilibre entre les forces de l'âme. De là résultent avec les habitudes de largeur dans la pensée la rectitude et la fermeté dans nos jugements.

4° Le scepticisme a sa source la plus commune dans la *frivolité*. Il est une manière superficielle et une manière approfondie d'envisager les objets. De l'une naît le doute; la croyance certaine et inébranlable est le fruit de la seconde. La raison humaine a une affinité réelle avec la vérité; celle-ci nous charme et nous attire; mais elle ne se dévoile pas à l'esprit du premier coup. Pour la bien connaître, il faut longtemps la chercher et surtout entrer au fond des choses, *intrandum est in rerum naturam* (Senec.), et pour cela n'épargner ni le temps ni la peine (2). Tout est mobile pour qui se tient à la surface. Le monde moral surtout n'offre à ses yeux qu'un spectacle varié où tout paraît s'opposer et se contredire. De cette manière de considérer les objets naît le scepticisme qui souvent engendre la *sophistique* (3). Le moyen de s'en préserver est de joindre au sérieux dans les habitudes, une attention soutenue et persévérante.

5° Une autre cause, facile à comprendre, est l'adoption

(1) Ce sujet est traité avec étendue dans notre livre: *de la Philosophie dans l'éducation classique*, p. 425 et suiv.

(2) Adhibebit ad considerandas res et tempus et diligentiam. (Cic., *de Off.*, I, VI.)

(3) Voir notre *Essai sur la sophistique* à la suite du *Gorgias* de Platon.

d'un *système* qui, assignant à la connaissance humaine une fausse origine, rend impossible l'accès de la vérité. Le sensualisme et le matérialisme sont dans ce cas. (V. *Précis*, p. 242, 295.) Or, on sait combien l'esprit systématique est capable de nous aveugler. Le remède est de savoir puiser de bonne heure à de meilleures sources les enseignements de la philosophie. Une analyse plus vraie des facultés de l'intelligence met à l'abri de pareilles doctrines.

6° Parmi ces causes, on ne doit pas oublier l'*abus de la spéculation*. Peu d'esprits sont faits pour la vie spéculative. Chez les têtes les plus fortes, l'habitude des études abstraites et de la méditation, si elle n'est tempérée par l'action, peut être très-funeste. Le remède est indiqué par la cause : mêler la pratique à la spéculation, rentrer souvent dans la vie réelle, ou ne pas trop s'en éloigner. Rien ne calme et ne raffermit l'esprit comme la pratique des devoirs de la vie et l'exercice de la vertu s'unissant à la recherche de la vérité. La santé de l'âme, comme celle du corps, dépend de cet équilibre.

6° Il y aurait surtout à rappeler les *causes morales* qui s'opposent dans l'homme à la connaissance de la vérité, car, si elles produisent l'erreur, elles font aussi naître le doute; nous ne pouvons nous étendre sur ce point, qu'ont traité les métaphysiciens comme les moralistes. « Lorsque le cœur est corrompu, dit Malebranche, on n'est guère en état de contempler l'ordre en lui-même. (*Tr. de Morale.*) Ceux qui n'aiment pas la vérité prennent le prétexte de la contestation et de la multitude de ceux qui la nient et ainsi leur erreur ne vient que de ce qu'ils n'aiment pas la vérité ou la charité... » — « La vérité est si mal observée en ce temps et le mensonge si établi, qu'à moins d'aimer la vérité on ne saurait la connaître. » (Pascal, *Pensées.*) (V. *Précis*, 455, 298, 484.)

L'homme peut-il se préserver de toutes ces causes ? Sans doute, et nous l'avons démontré. Il ne nous reste qu'à ajouter avec Platon : « Gardons-nous de devenir *mistologues;* car le plus grand des malheurs est celui de haïr la raison... Persuadons-nous plutôt que c'est nous qui ne sommes pas sains et qu'il faut faire tous nos efforts pour le devenir. » (*Phédon.*)

QUESTION XIII

Quels services le scepticisme rend-il à l'esprit humain?

ESQUISSE

Les mauvais effets du scepticisme sont frappants, et personne ne les conteste. On fait moins attention aux services qu'il rend à l'esprit humain. Ils sont réels pourtant. Doit-on lui en savoir gré? Non, sans doute; mais du mal souvent naît le bien. Sans faire l'apologie du scepticisme, on peut donc montrer les avantages qu'il procure à la raison elle-même.

1° La vérité doit être pour l'homme le prix de ses efforts sans cesse réitérés. Serait-il possible que la science s'affermît et s'accrût sans ce puissant stimulant qui ne laisse jamais l'esprit en repos? La présence d'un ennemi qui toujours le menace ne lui est-elle pas nécessaire pour qu'il veille sur lui et songe à se fortifier? Ferait-il de nouvelles conquêtes si les anciennes ne lui étaient disputées? On connaît la paresse naturelle à l'esprit humain, sa disposition à se contenter facilement de ce qu'il possède, les effets de la routine, de l'imitation. Le scepticisme empêche l'homme de se reposer dans les vérités acquises et le force à marcher en avant sans jamais s'arrêter.

2° Il l'oblige à se rendre un compte plus exact des vérités qui lui paraissent d'abord évidentes, à en chercher la raison et les causes.

3° Il amène l'esprit humain à réfléchir plus profondément sur lui-même, à reconnaître sa vraie portée et ses limites.

4° En le mettant dans la nécessité de sonder sans cesse les fondements de ses connaissances, il raffermit la vérité en croyant l'ébranler.

5° Il rabaisse son orgueil en mettant sous ses yeux le tableau de ses erreurs et de ses égarements.

6° Il l'empêche de s'égarer de nouveau, en l'obligeant à suivre des routes plus sûres.

7° Le scepticisme, c'est aussi la *critique*. Services qu'elle

rend à la science et à l'esprit. Elle est le creuset où s'épurent les idées et les opinions; la vérité en sort plus pure et plus éclatante.

Faut-il en conclure avec certains auteurs que la recherche de la vérité vaut mieux que sa possession (1), que cette recherche incessante suffit à l'homme, et que là est toute sa destinée intellectuelle? On combattra cette opinion.

En développant les propositions précédentes, on montrera par des exemples tirés de l'histoire de la philosophie que l'esprit humain est toujours sorti plus fort de ces épreuves, et que le triomphe définitif est assuré à la vérité, quoique l'homme ne doive jamais la posséder parfaite, au gré de ses désirs. (V. *Précis*, 22, 296, 307, 667.)

QUESTION XIV

Du Probabilisme. — Examen de ce système dans sa partie théorique.

DISSERTATION

Entre le dogmatisme, qui affirme la vérité, et le scepticisme, qui la nie, se place le probabilisme. Ce système, qui a la prétention de tenir le milieu entre les extrêmes, est opposé au dogmatisme, qu'il combat par les mêmes raisons que le scepticisme. Il soutient également que rien n'est certain et que la vérité est hors des atteintes de la raison humaine. Mais il n'ose aller jusqu'où va ce dernier. Le doute absolu lui semble trop contraire à la nature de notre esprit pour qu'il lui soit possible de s'y fixer. Si s'abstenir de juger est permis en spéculation, il en est autrement dans la pratique. Pour vivre, l'homme doit agir, et il ne le peut sans croire à quelque chose. Il croit donc et il juge; mais son jugement n'est que probable. A la vérité, on doit substituer à la vraisemblance et à la certitude la probabilité (2).

Ainsi est né ce système qui, venant à la suite du pyrrho-

(1) On connaît ce mot de Lessing : « Si Dieu me proposait d'une main la vérité, de l'autre sa recherche, je n'hésiterais pas à choisir la dernière. »

(2) Ut cœteri alia certa alia incerta esse dicunt, sic ad aliis dissentientes, alia probabilia, alia non probabilia esse dicemus. (Cic., *de Off.*, II, II.)

nisme, semble une concession faite au bon sens et à la réalité.

Le probabilisme a joué un certain rôle dans l'histoire de la philosophie. Dans l'antiquité, il donna son nom à la *Nouvelle Académie*, dont les deux chefs, *Arcésilas* et *Carnéade*, jouirent d'une assez grande célébrité. *Cicéron* l'adopta au moins en spéculation (1). Depuis, aucun vrai philosophe ne l'a professé; mais plus d'un auteur en a laissé des traces dans ses écrits (Helvétius, Hume). Il est du goût des gens modérés, qui ne se piquent pas toujours d'être conséquents. L'art oratoire ne va guère au delà, ayant, au dire des rhéteurs, pour but de faire valoir des raisons probables. (V. Aristote, *Rhét.*, I.) On sait les abus qu'en ont fait en morale certains casuistes. (V. *Provinciales.*) Il n'est donc pas sans intérêt de soumettre à l'examen cette doctrine et d'en dévoiler les défauts.

Ce système, qui a la prétention de tenir le juste milieu en qui réside la sagesse humaine, est-il aussi sage qu'il ose s'en vanter? Le contraire est facile à prouver. Et d'abord il est clair qu'il ne satisfait pas la raison. C'est un demi-scepticisme que la logique fait bientôt rentrer dans le scepticisme. Il ne se soutient qu'à force d'inconséquences. Dans la morale, ses effets ne sont guère moins à redouter que ceux du scepticisme. Nous l'envisagerons d'abord en lui-même dans sa partie théorique ou dans son principe.

I. Qu'est-ce que la probabilité? Une forme de la croyance inférieure à la certitude. Elle en diffère en ce qu'elle est purement *relative*, et n'a rien d'absolu. Elle offre une foule de degrés depuis le plus élevé jusqu'au plus bas ou au plus faible. Mais par là même qu'elle est relative, elle a besoin d'un terme de comparaison qui serve à la mesurer. C'est dans la certitude qu'elle le trouve. Sans celle-ci, elle ne pourrait exister. Le jugement probable n'est pas le jugement

(1) V. ses *Académiques*. — Non enim sumus ii quibus nihil verum esse videatur, sed ii qui omnibus veris falsa quædam adjuncta esse dicamus tanta similitudine ut in iis nulla insit certa judicandi et assentiendi nota. Ex quo existit illud multa esse probabilia, quæ quamquam non perciperentur, tamen quia visum haberent quemdam insignem et illustrem, iis sapientis vita regeretur. (*De Nat. Deor.*, I, VI.)

Volunt probabile aliquid esse et quasi verisimile, eaque se uti regula et in agenda vita et in quærendo et disserendo. (Cic., *Acad.*, II, 10, 11.)

certain; mais il n'est probable que parce que quelque chose est certain. Pour croire, il faut des raisons de croire et qui ne soient pas égales à d'autres raisons de ne pas croire, sinon l'esprit reste en suspens, et le doute seul est possible. Mais préférer des raisons à d'autres raisons, c'est voir qu'elles valent mieux que les autres, qu'elles s'approchent de la vérité comme celles-ci s'en éloignent. Ces raisons doivent être pesées; ce ne peut être que dans la balance du vrai et du faux. Comment se fera cette comparaison s'il n'y a ni vrai ni faux et si rien n'est certain? où trouver l'unité de poids ou de mesure (1)? De même la *vraisemblance* implique la vérité, dont elle est une imparfaite image; elle la suppose comme la copie son modèle et l'apparence la réalité. Montaigne le montre très-bien sans s'apercevoir qu'il réfute son propre scepticisme. (V. *Précis*, p. 308.)

La probabilité se mesure et se calcule, quelquefois mathématiquement, s'approchant ou s'éloignant d'un certain tout indivisible dont on peut prendre et compter les parties, mais qu'elle ne peut jamais égaler. Or, ce tout, cet absolu qu'elle suppose, c'est la certitude.

Dès lors, on peut demander au probabilisme quelle est la valeur de l'idée sur laquelle il repose. Si elle est vraie, elle ne l'est que parce qu'il y a de la vérité. Dira t il qu'elle n'est que vraisemblable et qu'elle-même rentre dans les choses probables? C'est d'abord affaiblir le système et lui ôter tout crédit. Car, puisque c'est la probabilité elle-même qui lui sert de mesure, celle-ci étant de mauvais aloi, communique sa faiblesse à la doctrine entière qui s'appuie sur elle. Or, on l'a vu, sans la certitude, la probabilité n'est qu'un mot dénué de sens; elle ne se calcule plus, elle n'existe plus. Il faut donc pour sauver sa propre existence que le probabilisme reconnaisse ce que d'abord il a nié. Mais si la certitude existe, lui-même n'est plus rien et il n'a qu'à se retirer. Cet argument valable contre le scepticisme n'atteint pas moins le probabilisme.

Comme le scepticisme, le probabilisme se détruit lui-même en s'affirmant. Dans l'énoncé même de son principe

(1) Quæ ista regula est si notionem veri et falsi, propterea quod ea non possunt internosci, nullam habemus? (Cic. *Acad.*, II, 10.)

est comprise la vérité qu'il nie, car lui-même il s'affirme au moins comme probable et il ne le peut qu'en se contredisant. Quelque chose est probable équivaut à : Il est certain que quelque chose est probable. Veut-on dire que cela même n'est que probable? Ce n'est que reculer d'un rang l'affirmation que toute proposition recèle, et l'affirmation suppose la certitude. C'est ainsi que le principe de cette doctrine renferme une double affirmation de la certitude et trouve ainsi en lui-même sa propre condamnation.

II. C'est une mauvaise recommandation pour un système que de débuter par une contradiction. Ce n'est pas la seule qu'on y reconnaisse.

Il serait assez étrange qu'un système qui n'a pas pu se mettre d'accord avec lui-même, le fût, comme il le dit, avec la nature humaine ou avec la raison (εὔλογον). Voyons s'il en est ainsi.

Pour cela, il suffit de le confronter avec les faits et les vérités les plus simples qu'admet le sens commun.

Quand je dis : je suis, le monde existe, 2 et 2 = 4, Socrate et Platon ont existé, j'avance donc simplement des probabilités. Jamais la raison ne consentira à avouer une telle absurdité. En tout lieu, en tout temps, elle jugera que ces choses et bien d'autres sont certaines.

L'affirmation ici est si invincible que les plus grands efforts ne la pourraient étouffer. Si l'opiniâtreté d'un esprit qu'aveugle son système parvient à la comprimer un moment, la nature reprend vite ses droits, et lui-même affirmera ces vérités comme certaines et indubitables. Telle est la force de l'évidence, que l'homme doit, pour la repousser, renoncer à la raison et passer aux yeux de ses semblables pour un insensé. Qu'est-ce donc qu'un système qui ne peut s'établir qu'en reniant le témoignage invincible de la raison commune et qui entreprend contre l'ordre immuable de la nature une absurde révolte? Dira-t-il avec Hume que cette nécessité instinctive de croire en certains cas à la vérité n'en démontre pas la certitude; que ce n'est là tout au plus qu'une présomption? C'est se jeter tout à fait dans le scepticisme, dont un tel argument, on le sait, est le dernier refuge.

III. Pour faire sentir encore mieux la faiblesse de cette

doctrine, il n'y a qu'à lui faire subir un autre contrôle que celui du sens commun que peut-être elle dédaigne, et à la mettre en face de la *science* elle-même. Que l'on dise à un mathématicien ou à un physicien que les vérités qu'il démontre ou les faits qu'il constate ne sont que problables, vous le verrez sourire. Il en serait de même d'un moraliste s'il s'agissait des principes de la morale. Il y a un calcul des probabilités qui est une branche de la science mathématique. Croit-on que les principes n'en soient que probables? Ce serait faire preuve d'ignorance. Ils sont aussi certains que la science elle-même. Dira-t-on de la géométrie qu'elle n'est qu'une suite de raisonnements probables? On ne saurait user de ce langage même à l'égard de la physique, de la chimie, des découvertes dans les arts. Et la morale, n'est-elle à son tour fondée que sur des règles probables? Le probabilisme ose l'affirmer; mais il ferait mieux de s'en abstenir, car ce côté du système n'est pas celui qui lui a valu le plus d'éloges. S'il lui doit le renom dont il jouit, ce n'est pas celui d'une sagesse qui soit à envier.

Si on voulait pousser plus loin cette critique, on relèverait d'autres défauts et d'autres contradictions. On ferait voir que l'argumentation que soutient le probabilisme contre la certitude se retourne contre lui et qu'elle a la même valeur que contre le dogmatisme. Tous deux, le dogmatisme et le scepticisme, refusent le compromis qui leur est proposé, et chacun d'eux le repousse par les mêmes raisons qu'il fait valoir contre son adversaire.

Le scepticisme au moins, lui, est net et sans équivoque; il reste sur son terrain et n'est pas ainsi ballotté entre les contraires.

Quant à la *polémique* du probabilisme contre le dogmatisme, comme il ne fait que renouveler les arguments du scepticisme, nous n'avons pas à nous en occuper. C'est d'ailleurs dans ce qu'il affirme plutôt que dans ce qu'il nie que doit s'apprécier un système.

Nous conclurons que le probabilisme est plutôt une doctrine mixte, vainement conciliatrice et contradictoire, qu'un vrai système philosophique, homogène et conséquent. Man-

quant de consistance et de profondeur, il n'était pas destiné à une grande fortune. Dédaigné des penseurs, il ne convient qu'aux esprits timides et inconséquents, que la rigueur de la logique effraye et qui eux-mêmes le désavouent si on les presse, peu habitués surtout à aller au fond des choses. Dans le monde de la spéculation, il devait disparaître devant des conceptions plus originales et plus fortes. C'est ainsi qu'il apparaît dans l'histoire de la philosophie (1).

QUESTION XV

Du Probabilisme. — Quelles sont ses conséquences théoriques et pratiques ?

DISSERTATION

Le probabilisme doit être envisagé à la fois dans ses conséquences théoriques et pratiques. Or, nous l'avons dit, elles ne sont guère moins à redouter que celles du scepticisme. L'apparence de sagesse et de modération dont se pare cette philosophie ne sert qu'à voiler sa faiblesse et à cacher son impuissance. Si dans la pratique elle n'est bonne qu'à fournir des excuses de leur conduite aux caractères indécis ou peu résolus, elle ne vaut pas beaucoup mieux dans la science, dont elle tend à ralentir, sinon à arrêter les progrès, et à diminuer, sinon à décourager les efforts. Peu de mots suffiront à le démontrer.

I. La science a pour principe l'amour de la vérité. Celle-ci doit être sans cesse présente à l'esprit du savant. C'est le but vers lequel il tend. Ce but, il doit pouvoir l'atteindre; sans quoi il renoncera bientôt à le poursuivre. Un zèle ardent et infatigable anime le vrai savant dans toutes ses recherches. Mais si le mobile qui le pousse est pur et désintéressé, l'objet de ses efforts n'en doit être que plus assuré. S'il n'en est pas ainsi, comment surmontera-t-il tant d'obstacles, s'imposera-t-il de si grands et si nombreux

(1) On a essayé de rajeunir le probabilisme en l'appliquant à la spéculation philosophique qui alors se distinguerait de la *science* par ce caractère de simple probabilité opposé à la certitude. Cette théorie (Cournot) est sujette aux mêmes objections que l'ancien probabilisme.

sacrifices ? Son dévouement à la science doit être sans bornes, poussé quelquefois jusqu'à l'héroïsme et même jusqu'au martyre. Or, que deviendra ce zèle si, au lieu de la vérité, vous ne promettez au savant pour prix de ses recherches que la simple probabilité ? — Il est clair que ce système affaiblit l'esprit scientifique, que, s'il n'arrête la science, il ralentit ses progrès. Il restreint aussi son domaine, lui interdit les problèmes obscurs, élevés, difficiles. Il comprime l'essor de la spéculation (1). — Or, je le répète, si la certitude nous échappe, si à sa place il faut se contenter de la probabilité, qui voudra consumer sa vie à la poursuite d'une chimère, et voir tous ses travaux récompensés seulement par une apparence de vérité ? Telle opinion est plus probable que telle autre : c'est ainsi qu'Archimède l'a emporté sur ses rivaux, dont l'histoire a oublié les noms. Il est probable que Copernic et Galilée ont eu raison contre Ptolémée. Voilà le précieux résultat que le savant retirera de ses labeurs et de ses veilles, peut-être de ses persécutions. Il faut l'avouer, une telle science est peu faite, je ne dis pas pour satisfaire la curiosité humaine, cela est trop évident, mais pour payer de ses efforts celui qui s'est consacré à son service. J'ajoute qu'elle ne vaut guère mieux qu'une complète ignorance. Celle-ci serait peut-être préférable, sachant au moins qu'elle doit se résigner. En tout cas, elle ne vaut pas ce qu'elle coûte. En littérature, un tel système peut suffire à soutenir la patience des érudits ; il peut convenir à certains esprits nés pour la critique, qui dans leur ardeur de polémique préfèrent à la possession tranquille de la vérité, son incessante recherche ; mais il n'est guère propre à enflammer le génie et à susciter des inventeurs. Je crains même qu'il ne suffise pas tout à fait pour juger leurs œuvres.

II. Quelle influence peut exercer une telle doctrine sur la vie et les actions humaines ? C'est ici que le probabilisme veut que sa sagesse soit admirée. (V. Cic., *de Off.*, II.) Mais elle mérite peu les éloges qu'elle se donne.

(1) Alterum est vitium quod quidam nimis magnum studium, multamque operam in res obscuras et difficiles conferunt. (Cic., *de Off.*, I, IV.) Quare naturam meam cum veritate quamdam familiaritatem et cognationem habere judicavi. (Bacon.)

Je laisse à ceux qui ont montré le danger du probabilisme dans la morale pratique ce côté de la thèse pour ne l'envisager que dans ses caractères les plus généraux. La volonté humaine a besoin d'une règle fixe, d'une loi qui lui commande avec autorité. Où trouver cette fermeté et cette autorité si cette règle n'est que probable ? Après que, comme Carnéade parlant devant le sénat romain, vous aurez démontré sur la justice qu'il y a de bonnes raisons pour y croire, mais aussi d'autres non moins bonnes pour n'y pas croire, quoiqu'à tout prendre les premières soient plus vraisemblables, serez-vous fortement préparé pour la pratiquer? Dans les cas ordinaires, soit; mais s'il fallait braver l'opinion injuste de la multitude irritée, s'exposer comme Socrate à boire la ciguë, monter sur un bûcher ou sur un échafaud, il ne faudrait pas trop s'y attendre, je pense, d'un partisan de cette doctrine. Ce n'est pas à elle de réaliser le portrait du Juste tel que Platon le trace dans sa *République* (liv. II), ni le *Justum et tenacem propositi virum* des stoïciens. Le sage de cette école n'est ni si résolu ni si absolu. Il chercherait quelque milieu entre ces extrêmes ; s'il ne le trouvait pas lui-même, il saurait bien à qui s'adresser pour avoir l'opinion modérée qui lui convient. Il a pour se guider, outre sa prudence personnelle, des autorités qui jamais ne lui font défaut. Il a la coutume et les lois, l'opinion du grand nombre et même celle d'un seul. Sa sagesse s'effraye de tout ce qui s'écarte de la voie commune; il suit les sentiers battus, et rarement il gravit le sentier rude et peu fréquenté de la vertu. Ce système est peu capable de former des caractères, et l'on conçoit que Caton en ait voulu éloigner la jeunesse romaine.

Quand les principes sont fermes, clairs, certains, le reste de la morale aussi est clair et peut se passer de nombreux préceptes. La casuistique n'y a guère de place. Mais, à la suite de la probabilité, on la voit accourir avec tout son cortége de distinctions subtiles et de molles complaisances; la porte alors est ouverte à tous les sophismes. Il suffit de renvoyer aux *Provinciales.*

Revenons à la vertu. L'héroïsme, disons-nous, demande des convictions fortes. Le probabilisme ne forme

pas de héros. Mais la simple vertu, la verra-t-on au moins éclore dans cette doctrine? Non, car elle aussi veut des principes fermes et stables, *firma, stabilia*, comme dit lui-même Cicéron (*de Off.*, I), qui fait très-bien d'oublier ici les leçons de l'Académie. La vertu est une lutte contre les obstacles. Or, je le demande, d'où lui viendra cette énergie qui résiste courageusement au mal, qui se dévoue pour le bien et qui seule mérite le nom de vertu? Sans doute l'intelligence n'est pas la volonté, et l'on peut être faible de caractère avec un esprit éclairé. Mais le jugement n'est-il pour rien dans les résolutions de la volonté? n'entre-t-il pas pour beaucoup dans le caractère? Quand à une volonté ferme par elle-même se joint la conviction d'une raison sûre d'elle-même, n'est-ce pas alors que l'on voit apparaître la vertu véritable? Qu'on parcoure la liste des hommes les plus vertueux depuis Socrate, on verra chez tous des principes fermes et arrêtés, avec de mâles habitudes. Mais que peut produire un caractère faible, qui ne marche qu'à la lueur pâle et douteuse de la vraisemblance? Si l'énergie sans la prudence est la témérité, qu'est-ce que la prudence qui, manquant de principes fixes, s'allie à la faiblesse? Souvent les passions sévissent avec fureur; mille causes semblent nous précipiter malgré nous dans le mal. Et l'on veut que, s'appuyant sur des motifs probables, l'homme résiste à toutes ces tentations? Qu'une violente passion s'élève dans l'âme, on ne peut douter de son existence; on la sent, car elle vous pousse. Or, à ce désir certain, on n'opposera qu'une défense probable? C'est livrer l'homme aux penchants de sa nature inférieure. Avec de tels principes, on pourra former des hommes honnêtes dans une certaine mesure, et dans des positions où le bien est facile; mais s'il vient à surgir quelque obstacle, si un rude combat est à soutenir, on ne peut plus compter sur ces timides soldats, et il est à craindre qu'à l'heure du danger ils ne désertent. On voit l'inconséquence des moralistes qui ne donnent à leurs préceptes que la probabilité pour base. Ils détruisent d'avance toute énergie, toute vertu, non-seulement héroïque, mais commune, ou ils ne peuvent former que vertu timide et des caractères incertains. [illegible]

que Cicéron, l'apôtre de cette doctrine à Rome, l'ait lui-même désertée dans ses écrits sur la morale. Il fait bien d'emprunter ses enseignements à l'école stoïcienne ou à Platon et à Aristote. Mais lui-même a prouvé, par l'exemple d'une conduite non exempte de défaillances, bien qu'honorable et glorieuse, l'influence fâcheuse d'un tel système, dont on regrette de retrouver plus d'une trace même dans les traités où il suit de meilleurs guides.

En résumé, le probabilisme, dans son énoncé même, trouve une double condamnation de son principe : la probabilité suppose la certitude; affirmer la vérité comme probable, c'est croire qu'il y a une vérité. De plus, ce système contredit la raison et l'invincible témoignage de la conscience; il est en opposition avec la nature humaine qu'il veut expliquer; il est forcé pour se défendre d'emprunter au scepticisme ses armes, dont il se blesse. Il croit trouver un juste milieu entre des opinions extrêmes qu'il ne saurait concilier. Lui-même ne peut se soutenir que par des inconséquences. — Dans la science, il tend à éteindre l'amour de la vérité. Dans la vie pratique, il ôte à l'âme son énergie. L'héroïsme lui est étranger, et la vertu elle-même ne peut s'en accommoder. S'il peut servir, comme il le dit, à corriger l'esprit humain de son orgueil ou d'une confiance téméraire (1), s'il lui apprend à juger les autres avec indulgence, à être réservé ou modeste, outre que ce ne sont pas chez lui des vertus, ces heureux effets ne compensent ni ses erreurs ni ses dangers. Ces qualités elles-mêmes doivent être cherchées ailleurs et découler d'une autre source. La vraie sagesse les contient et les inspire, elle qui à des convictions fortes et arrêtées joint le sentiment des bornes de la raison et de la faiblesse humaine. Si la vertu est humble et modérée, ce n'est pas que la foi lui manque; c'est au contraire parce qu'elle est sûre d'elle-même et se sent appuyée sur la base inébranlable de la vérité.

(1) Atque affirmandi arrogantiam vitantem fugere temeritatem quæ a sapientia dissidet plurimum. (Cic., *de Off.*, II, II.)

QUESTION XVI

DES CAUSES FINALES. — De la nature et de la légitimité du principe des causes finales.

DISSERTATION

L'abus que, de tout temps, les théologiens, les philosophes et les savants eux-mêmes * ont fait du principe des

* APERÇU HISTORIQUE. — *Anaxagore* fut le premier philosophe qui conçut le monde comme étant l'œuvre d'une cause intelligente et ordonnatrice. (Arist., *Mét.*, I, III.) Mais il ne se sert de son principe que pour la formation du monde en général; il explique les phénomènes particuliers par des causes physiques. — La doctrine de *Socrate* (Xénoph., I, IV ; IV, III) a des vues déjà très-précises sur la finalité dans les êtres de la nature, et il s'en sert pour démontrer la Providence. (*Ibid.*) L'homme est le but de la création terrestre (IV, III). — Toute la physique de *Platon* est conçue au point de vue téléologique : les causes finales y sont partout à côté des *idées* et des *nombres*. (V. *Timée* et le livre X des *Lois*.) On connaît le passage du *Phédon* (XLVI) où il blâme Anaxagore de n'avoir pas su utiliser son principe pour l'explication des lois de la nature.

Aristote revendique la conception du principe des causes finales dont il donna du moins le premier la théorie, et qu'il range parmi ses quatre causes (matière, forme, cause efficiente, cause finale) (*Mét.*, I, III). Dans sa *Physique* il le proclame : « La nature ne fait rien en vain, » son grand mérite est de n'avoir considéré que les fins réelles résultant de la nature des êtres (finalité interne, Kant). Dans son *Histoire naturelle*, il en fait un usage perpétuel et fécond.

Les *stoïciens* sont loin d'être aussi sensés. Les causes finales, comme raisons séminales, jouent un grand rôle dans la physique stoïcienne. La nature telle qu'ils la conçoivent est industrieuse et prévoyante, n'omettant rien de ce qui est opportun et utile, *plane artifex, consultrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium*. (Cic., *de Nat. Deor.*, II, XXII.) Mais cette conviction leur fait inventer une foule d'explications ridicules. Ils appuient sur elle leur système de divination ; ce qui a valu à la providence stoïcienne, avec les sarcasmes de leurs adversaires, le nom de vieille devineresse, *anum fatidicum*. (*Ibid.* et *de Divinatione.*) — *Epicure*, comme Démocrite, devait rejeter tout à fait les causes finales. Tout s'explique par le hasard et la nécessité. Aussi Lucrèce condamne les causes finales dans ces vers célèbres :

> Omnia perversa præpostera sunt ratione
> Nil ideo quoniam natum est in corpore, ut uti
> Possemus; sed quod natum est, id procreat usum, etc.
> (Lib. IV, 821.)

Dans le panthéisme *alexandrin*, la Providence, qui n'est que la sagesse divine, n'agit pas d'après un dessein. (V. Plotin, 3e *Ennéade*, liv. I.) Mais l'univers est, comme dans le stoïcisme, rempli de fins ou de raisons séminales. En contemplant l'œuvre divine, notre raison cherche à deviner ces fins. Les Alexandrins n'ont pas fait un moindre abus que les stoïciens des causes finales. Tout leur système de la nature est une conception *a priori*, un monde imaginaire, peuplé des fictions

causes finales détermina les premiers réformateurs de la science moderne à bannir cette recherche du domaine des sciences physiques. On sait comment Bacon s'exprime à ce sujet, *Causarum finalium inquisitio sterilis est, et tanquam virgo Deo consecrata, nihil parit.* (*De Augm.*, III, v.) Descartes aussi la condamne comme une tentative présomptueuse de la raison humaine voulant pénétrer dans les conseils de la sagesse divine. (*Principes*, I.) Plus tard, Spinosa s'élève fortement contre ce procédé, contraire à tout son système où toutes choses s'enchaînent d'après les lois de de l'éternelle nécessité. (*Eth.*, I.) Pour lui, les causes finales sont des êtres d'imagination. (*Ibid.*, I.) Leibnitz non-

créées par la dialectique. — Les *Pères de l'Eglise* interprètent la nature conformément aux desseins de Dieu que manifeste la révélation. C'est le droit de la théologie; mais il est facile d'en abuser. Souvent dans leurs écrits les intentions de Dieu, interprétées conformément aux textes de l'Ecriture, sont affirmées avec une hardiesse téméraire qui substitue à la sagesse divine les vues les plus étroites de la sagesse humaine.

Mais ce sont surtout les *scolastiques* qui ont fait un abus étrange et perpétuel de ce genre de raisonnement. Aux *formes substantielles* chez eux s'ajoutent les *causes finales*, dont l'interprétation arbitraire remplace l'observation des faits et des lois. En vain quelques esprits supérieurs, comme *Roger Bacon*, protestent contre cette méthode. Elle a régné pendant tout le moyen âge. La Renaissance elle-même ne l'interrompt pas. Les vrais savants, Galilée, Torricelli, seuls l'abandonnent. Ils entrent dans une voie nouvelle : celle de l'observation de la nature et de ses lois. — *Bacon* ne fait que proclamer et formuler cette méthode. De là son arrêt contre les causes finales, qu'il bannit du domaine des *sciences* physiques. Mais lui-même dépasse le but. Du reste, comme on l'a observé (Rémusat, Bacon), il ne dit pas des causes finales, *quod non veræ sint*, mais que leur emploi n'est légitime que dans la morale et la théologie.

Descartes s'exprime de même : « Nous rejetterons entièrement de notre philosophie la recherche des causes finales, car nous ne devons pas tant présumer de nous-mêmes que de croire que Dieu nous ait voulu faire part de ses conseils. » (*Principes*, Ire partie.) « Tout ce genre de causes que l'on a coutume de tirer de la fin n'est d'aucun usage dans les choses physiques. » (*Médit.*, V.) Il ne l'exclut pas de la morale, « quoiqu'en matière de morale ce soit quelquefois une chose pieuse; nous pouvons considérer quelle fin nous pouvons conjecturer que Dieu s'est proposé au gouvernement de l'univers, certainement en physique, où toutes choses doivent être appuyées sur des raisons solides, ce serait inepte. » (*Rép. aux obj. de Gassendi*, t. I, p. 2, 92; II, p. 280. Cf). *Lettr. Ed. Garnier*, t. IV. Mais Descartes ne suit-il pas une méthode analogue lorsque, adoptant le procédé *a priori*, qui va des causes aux effets et non des effets aux causes, il s'appuie sur ce principe que Dieu a mis en nous « certaines semences

seulement rétablit ce principe dans sa philosophie, il le réintègre dans la science comme procédé d'investigation légitime et nécessaire. Il soutient que la considération des causes finales peut servir de flambeau jusque dans les recherches physico-mathématiques, et il en donne pour preuve ses propres découvertes. Newton n'est pas moins favorable à cette opinion, bien qu'il répète partout : « Je ne fais pas d'hypothèses, *hypotheses non fingo*. Fidèle à l'esprit et à la méthode de Bacon, l'école sensualiste et encyclopédique du XVIIIe siècle reprend sa pensée et l'exagère encore. L'école écossaise (Reid, D. Stewart), dans sa réaction spiritualiste, réclame en faveur de ce principe et veut qu'on lui fasse sa

de vérités » qui sont la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage ? (*Disc. de la méth.*, 5e part.) Que fait-il quand il dit : « Je fis voir qu'elles étaient les lois de la nature et sans appuyer mes raisons sur un autre principe que les perfections divines, etc. ? » Il construit un *ciel*, une *terre*, non tels qu'ils *sont*, mais *doivent* être. Sans doute il raisonne, non en théologien ou en moraliste, mais en mathématicien et en géomètre, d'après des lois et non des fins, et c'est un grand pas. Mais quand, du domaine de la physique, il passe à l'étude des êtres organisés dans l'explication de ces *machines* si savamment construites, les plantes, les animaux et le corps humain, ne mêle-t-il rien du procédé qu'il condamne ? Il raisonne bien encore selon les lois mécaniques qui sont les mêmes que celles de la nature. Mais n'ajoute-t-il rien quand il dit : « Considérant ce corps comme une machine qui, ayant été faite par les mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée, etc., » il en étudie toutes les pièces et les ressorts ? Que fait-il, sinon d'appliquer le principe des causes finales banni de sa physique ? (V. *Disc. de la méth.*, 5e part.)

Spinosa est plus absolu et plus conséquent. « La nature, dit-il, ne se propose aucun but dans ses opérations. Toutes les causes finales ne sont rien que de pures fictions imaginées par les hommes. » (*Eth.*, I.) « J'ai prouvé que toutes choses se produisent et s'enchaînent par l'éternelle nécessité et la perfection suprême de la nature. » Plus loin : « Quand nos adversaires considèrent l'économie du corps humain, ils tombent dans un étonnement stupide, et, comme ils ignorent les causes d'un art si merveilleux, ils concluent que ce ne sont point des lois mécaniques, mais une industrie divine et surnaturelle qui a formé cet ouvrage, etc. » Il confond tout, la finalité externe avec l'interne. « Ainsi, les hommes s'étant persuadé que tout ce qui se fait dans la nature se fait pour eux, ont dû penser que le principal en chaque chose est ce qui leur est utile. » Mais l'ordre, n'est-il rien en soi ? Non, dit Spinosa. « Les hommes préfèrent l'ordre à la confusion, comme si l'ordre considéré indépendamment de notre imagination était quelque chose dans la nature. Ils prétendent que Dieu a tout créé, avec ordre, ne voyant pas qu'ils lui supposent de l'imagination. » (*Ibid.*) Quant aux notions de cette nature, elles ne sont que des façons d'imaginer qui affectent diversement l'imagination. » (*Ibid.*) Ainsi, l'ordre du

part. La philosophie allemande (Kant, Schelling, Hégel) ne lui est pas absolument contraire; mais elle l'explique d'une façon nouvelle, le transforme et le restreint. Depuis, le positivisme devait lui déclarer de nouveau la guerre. N'admettant que les faits et les lois, rejetant même la cause efficiente, encore moins devait-il tolérer la cause finale; il la repousse comme élément métaphysique ou *a priori*, et il prétend ne pas s'en servir. Parmi les savants qui manifestent le même esprit, quelques-uns l'admettent dans une certaine mesure tout en montrant à son égard une sévérité et une défiance peut-être justifiées par les excès contraires.

Dans ce conflit d'opinions contradictoires, où est la vé-

monde et la conception même de l'ordre sont une fiction de l'imagination ? Hume ne parlerait pas autrement.

Leibnitz, dont tout le système est une harmonie préétablie et dont la règle constante ou le critérium est la *raison suffisante*, devait réintégrer les causes finales dans la science elle-même. Sa devise est : *Nihil est sine ratione. Quidquid est, est rationatum.* Il soutient donc que la considération des causes finales est nécessaire ; il en étend l'emploi même aux sciences mathématiques et physiques. (Cf. *Nouv. Ess.*, liv. IV, ch. XII. — *Op. phil.*, Ed. Erdmann, XXIV, XLIV. *Acta erudit.*, 1682.)

Newton, avec son génie religieux, est, malgré la sévérité de sa méthode, un partisan déclaré des causes finales. *Deus sine dominio, providentia et causis finalibus nihil aliud est quam fatum et natura.* (*Princip.*, III ; Scol. gén.) — Cudworth blâme l'opinion de Descartes. Bayle la combat, comme plus tard Macaulay, qui appelle la méthode des causes finales *fructifera*, *lucifera*. (V. Rémusat, Bacon, p. 209.)

Les *encyclopédistes*, d'Alembert, Diderot, suivant le précepte de Bacon, dont ils adoptent et propagent la méthode, se déclarent contre les causes finales. (Préf. de l'*Encyclop.*) — *Voltaire* prend leur défense ; il le fait avec sa vivacité ordinaire ; mais il en rejette l'abus. Il lui paraît « qu'il faut être forcené pour nier que les estomacs sont faits pour digérer, les yeux pour voir, les oreilles pour entendre ; mais c'est en vain que l'on prétend que les marées sont données à l'Océan pour que les vaisseaux entrent plus aisément dans le port et pour empêcher que l'eau de mer se corrompe. » Il distingue très-bien la fin véritable pour laquelle une cause agit. Le caractère auquel on la reconnaît, c'est que l'effet se produit en tout temps et en tous lieux. Il serait ridicule de prétendre que la nature eût travaillé de tout temps pour s'ajuster aux inventions de nos arts arbitraires..... Ainsi, son bon sens avait devancé Kant dans la distinction que celui-ci fit plus tard.

Rousseau et toute son école, avec le sentiment de la nature, réintègrent les causes finales, mais sans en éviter les abus, ni assez distinguer les aspects divers. Une foule d'écrivains, dont le plus remarquable est *Bernardin de Saint-Pierre*, composent des œuvres d'après cet esprit. — Nous n'avons pas à parler ici des écrits composés au point de vue de la théologie naturelle, soit en Angleterre, soit en France, etc., où

rité? Comme presque toujours, dans une opinion moyenne, également éloignée des deux extrêmes, sévère à l'égard des abus, mais reconnaissant la légitimité du procédé et son utilité dans un emploi sage et raisonné.

Pour voir clair dans cette question, il faut : 1° préciser le principe et 2° le dégager des accessoires qui, en s'y mêlant, le faussent ou le compromettent.

I. De même que tout être a sa *loi* qui le régit et sa *cause efficiente* qui le produit, *tout être a aussi sa fin*, qui est sa raison d'être et qui est conforme à sa nature. Le monde est organisé d'après ce principe. L'harmonie qui y règne n'est pas seulement l'effet de ses lois, elle résulte d'un en-

ce principe téléologique est appliqué à la nature. En Allemagne, Reimarus, le maître de Kant, pour lequel il conserva toujours de la vénération, composa un traité de ce genre, où l'auteur fait admirer les merveilles de la nature, surtout dans les êtres organisés.

L'*école écossaise* fut aussi favorable à la méthode des causes finales, dont elle reconnaît la légitimité dans la science comme extension de la méthode même de Bacon, ou de l'induction. *Reid*, le chef de cette école, s'exprime ainsi : « Quant aux causes finales, elles se montrent à découvert partout où nous portons nos yeux. Je ne puis pas plus douter si l'œil est fait pour voir et l'oreille pour entendre, que je ne puis douter d'un axiome mathématique. Cependant l'évidence ne vient ici ni de la démonstration mathématique ni de l'induction. En un mot, les causes finales, les vrais causes finales, apparaissent partout de la manière la plus claire dans les cieux et sur la terre, dans la constitution de chaque animal et dans notre propre constitution, tant physique que morale. Elles sont très-dignes d'attention, et elles ont un charme qui réjouit l'âme. » (*Reid à lord Kamer*, cité par V. Cousin, *Phil. écoss.*, 6e leçon.) — Son disciple *D. Stewart* va plus loin : « Ce n'est pas seulement sous le point de vue moral que l'examen des *causes finales* est intéressant, il y a quelques parties de la science de la nature où il est nécessaire pour compléter la théorie physique. Il y a des circonstances dans lesquelles cet examen s'est trouvé un puissant moyen de découverte. La science de l'anatomie en fournit les exemples les plus remarquables. Pour comprendre la structure des organes d'un animal, il est nécessaire, non-seulement de considérer leurs fonctions, ou, en d'autres termes, de considérer leur *fin* et leur *usage*... Aussi, tout anatomiste, quelles que soient ses opinions métaphysiques, procède-t-il dans ses recherches d'après cette maxime, que tout organe a sa destination propre, et, quoique souvent il use en vain ses efforts à rechercher cette *destination*, jamais il ne pousse le *scepticisme* jusqu'à douter un moment du principe général. » (*Phil. de l'Esp. hum.*, t, III ; tr. Farcy.)

L'*école allemande* professe sur les causes finales des idées qu'il est difficile d'exposer en peu de mots. On connaît déjà la manière dont *Kant* les envisage et sa distinction lumineuse. Voici son jugement général :

« Un grand nombre de philosophes ont admis le *principium nexus*

semble de fins et de moyens qui révèlent un dessein, manifestent une raison, une sagesse suprême. Cet arrangement ou cette réciprocité de *fins* et de *moyens* se fait remarquer surtout dans les êtres organisés de la nature. Là s'offre clairement cette corrélation étroite, cette convenance réciproque entre les parties d'un même tout; en cela consiste l'unité multiple de l'organisme, au sein duquel apparaît la vie. Mais cette harmonie existe aussi bien dans l'ensemble des êtres qui composent l'univers. Lui-même forme un tout harmonique, un *ordre*; le monde, c'est cet ordre (*cosmos*).

Il importe d'abord d'établir le principe dans sa pureté et son intégrité, en le dégageant de ses accessoires; ce qui seul

finalis, et ont cru par là trouver beaucoup de choses. C'est ainsi que Leibnitz admet qu'un rayon lumineux va d'un lieu à un autre par le chemin le plus court, et il dérive de là les lois de la dioptrique. Épicure rejetait tout à fait le *nexum finalem*. Platon, au contraire, l'admettait partout et toujours. Ils avaient un égal tort. Je dois chercher à tout dériver de causes, autant que faire se peut, et admettre ensuite aussi un être qui a tout disposé conformément à une fin. Si je n'admets que le *nexum finalem*, je ne connais pourtant pas toutes les fins; je puis même concevoir des fins qui n'ont d'autres fondements que des chimères et méconnaître la cause véritable; or, c'est là un grand préjudice pour la science. L'appel à la *cause finale est un coussin de la philosophie paresseuse*. On doit avant tout, en philosophie, chercher à tout dériver des causes, par conséquent, suivant le principe du *nexus effectivi*. » (Kant, *Leç. de métaph.*; tr. Tissot, p. 134.)

Dans l'explication de la nature organique, Kant admet donc la téléologie; on a vu à quelles conditions. Il y consacre toute la deuxième partie de sa *Critique du Jugement*. Mais pour lui le principe des causes finales n'a qu'une valeur subjective; c'est une loi de l'esprit humain, un principe régulateur de l'expérience. — *Fichte*, son disciple, ne s'occupe guère de cette question. Son idéalisme, surtout dans la seconde période, ne répugne pas à la finalité. (V. *de la Destination de l'homme*.) Pour lui, la fin se manifeste dans la nature comme *effort*, *tendance*, *instinct*, dans l'homme comme volonté libre. Mais Fichte est surtout métaphysicien et moraliste. La nature tient peu de place dans son système.

Il n'en est pas de même de *Schelling*, dont la philosophie s'annonce d'abord comme une *philosophie de la nature*. Comment les causes finales y sont-elles traitées? Assez mal d'abord. Dans ce système où la création fait place à l'évolution divine, il n'y a guère plus de place que chez Spinosa pour la finalité. Les fins sont des *types*, des formes ou des *idées*, le point de vue historique remplace le point de vue téléologique. Aussi, en opposition aux vues étroites qui dominaient dans les recherches sur la nature et qui avaient amené la séparation absolue de l'anatomie et de la physiologie, Schelling exclut d'abord de la science la considération des *causes finales*; c'est le sens du *passage* suivant : « L'anatomiste qui veut traiter sa science en même temps en naturaliste

permet d'en écarter l'abus et d'en montrer l'usage et les avantages.

Kant a rendu un éminent service à la science comme à la métaphysique en précisant ce principe et en marquant ses diverses acceptions. Il distingue entre ce qu'il appelle la finalité *externe* ou relative et la finalité *interne* ou réelle.

1° Dans la nature elle-même, il y a des rapports extérieurs que nous prenons à tort pour des intentions ou pour des fins, et qui n'ont nullement ce caractère. Ce sont certaines *convenances* qui dérivent d'autres convenances, et qui sont simplement la suite des lois établies de la nature, sans qu'il soit permis d'en inférer aucune intention ni des-

et dans un esprit d'universalité, devrait, avant tout, reconnaître qu'il doit se détacher du point de vue ordinaire et s'élever au-dessus de lui pour exprimer avec vérité les formes réelles, même d'une manière purement historique. Qu'il saisisse le *caractère symbolique* de toutes ces formes et qu'il reconnaisse que, même dans le particulier, toujours une forme générale est exprimée, comme dans l'extérieur, un *type extérieur*. Qu'il ne se demande pas à quoi sert tel ou tel organe, mais comment il s'est formé, et qu'il montre simplement la nécessité de sa formation. Plus les points de vue d'où il déduit la genèse des formes sont généraux, moins ils sont relatifs aux cas particuliers, mieux il comprendra l'inexprimable naïveté de la nature dans l'infinie variété de ses créations. Puisqu'il veut admirer la sagesse et la raison divines dans le monde, qu'il tâche de faire admirer le moins possible sa propre ignorance et son défaut d'intelligence. » (Schelling, *Écrits philos.*, p. 210 de notre traduction.) On trouverait souvent la même pensée exprimée dans les œuvres de *Gœthe*, qui se rattache à cette école. Mais ailleurs on voit que, tout en refusant à la nature l'action *consciente*, Schelling la conçoit comme agissant d'après un but et réalisant un *dessein*, bien que sans le savoir et le vouloir. Cette conception est tout à fait analogue à la conception alexandrine de *Plotin* ou de *Proclus*, et il l'exprime ainsi :

« La nature, où elle agit librement dans chaque transition de l'état indéterminé à l'état fixe, crée, même alors *spontanément*, des formes régulières. Cette régularité apparaît dans les cristallisations d'un ordre élevé. Il y a plus, dans le règne organique, elle semble se conformer à un *dessein*. D'un autre côté, dans le règne animal, ce produit des forces aveugles de la nature, nous voyons des actions qui, par leur régularité, *ressemblent* à celles qui se font avec conscience. Nous voyons même des ouvrages d'art parfaits dans leur genre. Or, comment expliquer tout cela si l'on n'admet qu'il existe une productivité *inconsciente*, mais originairement de même nature que l'activité *consciente* et dont nous ne pouvons voir qu'un simple reflet dans la nature. » (*Ibid.*, p. 363.)

Dans le système de *Hégel*, la téléologie occupe une place restreinte, mais importante. La finalité y est un moment du développement de

sein. Ainsi, pour citer les exemples de Kant, des alluvions des fleuves au bord de la mer naissent certaines espèces d'arbres et des forêts. Certains animaux, les rennes, ne peuvent vivre que dans les climats du Nord et y trouvent une nourriture appropriée à leur estomac et à leurs habitudes. Rien ne prouve que la nature ait eu en vue ces effets. Tout au plus peut-on y voir des harmonies dont la science n'a pas à s'occuper. Des ouvrages que l'on ne lit pas sans intérêt, mais auxquels manque l'esprit scientifique (Bernardin de Saint-Pierre, Chateaubriand) sont pleins de ces harmonies dont il est facile d'abuser.

2° Une autre *finalité* tout à fait extérieure et artificielle

l'*idée*. Celle-ci ne s'y arrête pas; elle franchit ce degré pour arriver à la *notion*. Elle est opposée au mécanisme et au chimisme, qui sont les degrés inférieurs de la nature inorganique. Tout un chapitre de la *Logique* de Hégel est consacré à la téléologie. (Sect. II, ch. III.) Dans l'*Encyclopédie*, la même théorie reparaît. (1re part.....) Enfin, dans son introduction à la *Philosophie de la nature*, où l'auteur examine les différentes manières de considérer la nature, une place est faite aux causes finales. Hégel rend justice à la fois à Aristote et à Kant : au premier, pour avoir compris la fin comme résultant de la nature des êtres, ou comme la nature même en action; au second, pour avoir distingué les divers points de vue de la finalité. (*Encyclop.*, sect. III, § 360.) Il repousse les vues étroites et fausses de la finalité externe et de l'utilité qui ont fait tomber si bas le crédit des causes finales et qui ne sont pas moins préjudiciables à la religion qu'à la science. (*Encyclop.*, 3 th., § 205.) Il en parle, du reste, comme ferait un théiste ou un théologien. « La nature, dit-il, est aussi rusée que puissante. La ruse consiste dans l'activité médiatrice (Vermittelnde) qui sait arriver à ses fins au moyen des objets, tout en les laissant agir ostensiblement selon leur propre nature. On peut dire en ce sens que la Providence est à l'égard du cours naturel des choses du monde la ruse absolue. Dieu laisse les hommes se conduire selon leurs passions et leurs intérêts particuliers, en les faisant servir à l'accomplissement de ses desseins. » Que l'on ne s'y trompe pas cependant; il en est ici comme pour Plotin (*suprà*). Dieu n'agit pas d'après un dessein prémédité. La nature, c'est Dieu lui-même se réalisant au dehors et manifestant ses idées dans le monde sans en avoir conscience; ces idées, il n'en a la conscience que dans l'homme et l'humanité. Mais quant à la méthode, la considération de la fin ou de la corrélation mutuelle des fins et des moyens dans l'être organisé, elle est indispensable à la science de la nature.

Nous parlerons peu des philosophes et des savants français de notre époque. L'école spiritualiste soutient et défend les causes finales. *Jouffroy* (Préf. des *Esquisses de D. Stewart*) fait de la recherche de la fin dans l'étude des êtres organisés un des éléments de la méthode physiologique. M. *Maine de Biran*. *V. Cousin*, partagent cette opinion, qui apparaît, soit dans leur polémique, soit dans leur doctrine. — L'*école positiviste* commence par proscrire la cause finale avec la cause efficiente;

est celle qui résulte de l'intelligence et de l'activité humaine. L'homme s'approprie les objets de la nature, comme il se soumet ses forces; il les fait servir à la satisfaction de ses besoins naturels ou factices; il les plie à une multitude d'usages conformes à ses desseins, n'ayant souvent en vue que ses plaisirs ou ses fantaisies. Ceci, c'est l'*utilité* distincte de la vraie *finalité*. Entre la fin et le moyen, il y a un rapport et une connexion; mais celle-ci est tout extérieure. L'appropriation est factice; elle n'accuse nullement un dessein de la nature. Lui attribuer ce dessein, comme on fait très-souvent, c'est fausser le principe et s'exposer à le rendre ridicule.

mais elle se voit obligée d'y revenir dans la biologie (V. Auguste Comte, *Philos. positiviste*), où elle se donne de perpétuels démentis. — Quant aux savants, il est difficile de savoir au juste leur avis à cet égard. On peut dire seulement qu'ils manifestent une grande défiance. Plusieurs, cependant, se prononcent plus nettement. M. *Cournot* (*Essai*, t, I, p. 140) reconnaît la légitimité et la nécessité de cette méthode pour les êtres organisés. M. *Flourens* l'accueille volontiers. — Un savant illustré par ses travaux en médecine, M. *Cl. Bernard*, va plus loin. Non-seulement il fait une part importante à la notion *a priori*, au moins comme hypothèse dans la méthode expérimentale, mais si pour lui la loi est le but unique que doit poursuivre le savant dans l'étude de la nature, cette loi se transforme quand on passe du règne inorganique au règne organique. « Le physicien et le médecin ne doivent jamais oublier que l'être vivant forme un organisme et une individualité. » Le physiologiste se trouvant placé en dehors de l'organisme animal, dont il voit l'ensemble, doit tenir compte de l'*harmonie* de cet ensemble. « De là il résulte que le *physicien* et le *chimiste* peuvent repousser toute idée des *causes finales* dans les faits qu'ils observent; tandis que le *physiologiste* est porté à admettre une finalité harmonique et préétablie dans le corps organisé dont toutes les actions partielles sont solidaires et génératrices les unes des autres. » (Introd. à l'*Etude de la médecine expérimentale*, p. 154.) Il y a plus, selon ce savant, c'est l'action vitale qui fait l'organe : vivre, c'est créer l'organisme, de sorte que l'idée organique, c'est l'idée créatrice, et la vie est une création perpétuelle. Dans tout germe vivant il y a une idée créatrice. Un défenseur habile du spiritualisme, M. P. Janet, voit dans cette théorie ce que les métaphysiciens appellent finalité. Sans doute. Mais on doit remarquer que cette idée immanente aux organes et qui crée l'organe, de même qu'elle rappelle la raison séminale des stoïciens, se rapproche encore plus du *type* de Schelling et de l'*idée* hégélienne. C'est sur quoi ce savant ne s'explique pas.

Quoi qu'il en soit, nous avons fait cette revue pour montrer que, quelle que soit la divergence des opinions et des doctrines, il y a des points communs qui ne peuvent se contester, et qu'une place doit être faite, même dans la science, à cette méthode.

La porte est ouverte ainsi aux inductions les plus téméraires. C'est par là surtout que cette méthode a toujours prêté à la critique et appelé toutes ses sévérités. Ainsi en est-il de toutes les créations de l'industrie humaine. On a confondu sans cesse ces deux finalités, la *naturelle* et l'*artificielle*, l'une fixe, l'autre variable, où les deux termes se correspondent, mais n'offrent rien de nécessaire et d'universel. On invente alors une multitude de fins que l'on prête à la nature ou à son auteur et qui n'accusent que l'ignorance de l'homme, quelquefois sa sottise, ou qui témoignent seulement de son industrie. Plusieurs ne sont propres qu'à retarder la science. Il est ridicule de dire que le dos du cheval est fait pour la selle du cavalier, quoiqu'il soit évident que la selle est faite pour le dos du cheval; l'est-il beaucoup moins de prétendre que le cheval et le cavalier aient été faits l'un pour l'autre? Autant dire que le nez a été fait pour porter des lunettes, les jambes pour chausser des bottes, les parfums pour faire des cosmétiques, etc. La toison des brebis sert à nous vêtir; n'a-t-elle été donnée à ces animaux que dans ce but? Le ver à soie a-t-il été créé pour nous filer la soie, celle en particulier dont est faite la robe des dames de la cour? Autrefois, la pourpre devait servir d'ornement à la royauté.... Où s'arrêter dans cette voie? On dira aussi que le liége est fait pour faire des bouchons et boucher le champagne (Hégel), que le tabac est fait pour les fumeurs et pour rapporter à l'impôt, etc. Tout au plus peut-on dire que l'auteur de la nature a donné à l'homme une intelligence capable d'inventer ces usages et de produire ces effets, de façonner ces objets et de se les approprier. On a énormément abusé de cette manière de raisonner sur les causes finales. L'homme est fort enclin à tout rapporter à lui. Il se fait aisément le centre et le but de la création. Socrate, Platon, les stoïciens et les Alexandrins, les Pères de l'Eglise, les scolastiques surtout, ont affectionné cette méthode et se sont permis à ce sujet les plus singulières licences. Tout au plus la morale et la théologie peuvent-elles lui emprunter quelque chose en usant de réserve et de sobriété, et en se tenant le plus près possible de la nature, le plus souvent en confessant notre igno-

rance. Prétendre que tout dans la nature a été fait pour l'homme n'est déjà pas soutenable (V. Leibnitz, *Théod.*) C'est borner les vues du Créateur. Mais vouloir que tout ce que l'homme fait ou ce qu'il lui plaît de faire soit dans les desseins de Dieu et le mettre sur le compte de la sagesse divine est le comble de l'orgueil dans un esprit borné. La science fait très-bien de repousser cette manière de voir et d'en défendre l'accès dans son domaine.

Mais il est une autre *finalité*, celle qui dérive de la *nature des choses* et qui est écrite en caractères visibles dans leur constitution. C'est l'appropriation évidente des parties d'un tout, leur liaison et leur correspondance réciproque; ce qui apparaît surtout dans les êtres de la nature organique. Celle-ci frappe en effet tous les yeux, et elle a toujours été reconnue. Elle résulte de la constitution même de l'être organisé et de sa structure, de l'appropriation des *organes* à leurs *fonctions* et à leur destination. L'esprit systématique, quelque aveugle qu'il soit, ne peut la nier, ou il s'efforce vainement de l'éluder, tant la corrélation est nécessaire et manifeste.

La nature ici évidemment se conduit en *artiste* (artifex). La fin résulte de la nature et la nature révèle la fin, à tel point que la nature c'est la fin (φύσις), et que les deux termes, comme l'a vu très-bien Aristote (*Physique*, II), sont synonymes. Telles sont toutes ces appropriations merveilleuses dans la nature vivante, non-seulement dans l'organisation des animaux, mais dans leurs instincts, leurs mœurs et leurs habitudes. Ici, renverser le rapport, confondre l'effet avec la cause, faire naître la fin du moyen lui-même ou de la condition, faire tout dépendre de causes extérieures, du *milieu*, soit *externe*, soit interne ou de l'*habitude*, est inintelligible et indique un parti pris désespéré. La science vraiment extravague quand, par horreur pour un plan ou un dessein, elle méconnaît les fins véritables et qu'elle intervertit cet ordre, *præpostera ratione*, comme le dit Lucrèce, qui a introduit cette façon étrange de raisonner dans les vers que l'on connaît. L'œil est fait pour voir, l'oreille pour entendre, les poumons pour respirer. Ainsi en est-il des autres organes et de toutes les parties du corps humain, de l'animal, de la

plante. Le savant ne peut méconnaître ce dessein; quand il le nie, il se comporte comme s'il existait et par là montre qu'il y croit. Ici, l'explication mécanique, physique ou chimique ne suffit plus, et la cause finale intervient nécessairement, à la fois comme but et comme procédé d'investigation, dans les recherches qui ont pour objet la nature. Il y a, comme dit Kant, un *nexus finalis;* le principe *téléologique* a sa place dans la science et dans sa méthode.

Les explications que l'on donne pour l'exclure sont totalement insuffisantes, et nous n'y insisterons pas. Dire avec Lucrèce que c'est l'*usage* qui crée l'organe, parce que l'organe préexiste à son emploi; que l'œil n'est pas fait pour la vision, puisque la vision est postérieure à l'œil, qui n'aurait pas vu s'il n'avait pas existé, c'est un raisonnement quelque peu puéril et qu'un poète lui-même ne peut se permettre. C'est confondre la fin avec la condition. — Prétendre que le *milieu* externe ou interne, c'est-à-dire l'ensemble des forces agissantes au dehors ou à l'intérieur, produit à la longue ce résultat qui est une appropriation, n'est ni plus sensé ni plus intelligible, car dans ce milieu il y a une raison d'arrangement qu'un ensemble de causes aveugles n'explique pas et qui révèle une pensée. — Donner cette puissance à l'*habitude* est un autre non-sens. L'habitude (Darwin) est une situation prolongée, ou la répétition des mêmes actes. Comment un acte toujours le même se transforme-t-il en moyen qui répond à un but? C'est ce que la raison ne conçoit pas et ce qui semble absurde.

Evidemment, c'est là ne rien expliquer, et le savant qui raisonne ainsi n'a pas le droit de se moquer du partisan le plus exagéré des causes finales. Voltaire est ici le grand justicier; il avait déjà livré au ridicule ces hypothèses (V. *Dict. phil.*) et celles qui leur ressemblent (1).

Les objections dirigées contre ce principe ne peuvent le détruire. Vainement essayerait-on d'y substituer le *hasard* ou la *nécessité*. Le hasard n'est rien et n'engendre rien. S'il

(1) « Si une horloge n'est pas faite pour montrer l'heure, j'avoue alors que les causes finales sont des chimères, et je trouverai bon qu'on m'appelle *cause-finalier*, c'est-à-dire imbécile. — C'est, ce me semble, se boucher les yeux et l'entendement que de prétendre qu'il n'y a aucun dessein dans la nature, etc. » (*Dict. phil.*)

produisait quelque chose, ce serait le désordre, qui est le contraire de l'ordre, et l'ordre est manifeste. La nécessité est aveugle; elle est aussi l'opposé de la raison; la raison qui conçoit l'ordre le conçoit comme conforme à sa nature; l'ordre, c'est la raison visible.

Les *irrégularités* qu'on allègue ne prouvent rien ou s'évanouissent à un point de vue supérieur; elles-mêmes rentrent dans l'ordre. Les monstres ne font pas exception. Les déviations prouvent la règle, et elles-mêmes y sont soumises. Ce qu'on dit des êtres inutiles ou nuisibles accuse également des vues insuffisantes et bornées. L'*ordre* n'en reste pas moins la base et la raison des choses.

Le matérialisme lui-même est forcé de reconnaître que la nature agit comme si elle suivait un dessein. Que la cause qui agit en elle, agisse fatalement ou librement, d'une manière consciente ou inconsciente, qu'elle réalise une pluralité de types ou un type unique infiniment varié dans son identité et son unité, cela ne fait rien. Un type est un modèle, et sa réalisation est une conformité.

Le principe dont il s'agit est-il *subjectif* ou *objectif* (Kant)? L'esprit humain en l'appliquant ne fait-il qu'obéir à une loi régulatrice de sa pensée? Cela est encore indifférent, car cette loi, l'esprit ne saurait s'y soustraire, et la science ne peut se faire sans elle. La question est uniquement ici de savoir si ce principe doit ou non avoir sa place, comme procédé d'induction, dans la méthode scientifique. Or, c'est ce qui déjà est évident, du moins quant à la nature organique. On ne peut faire abstraction de ce principe, qui est lui-même une loi de l'esprit humain.

QUESTION XVII

De l'usage des causes finales dans la méthode des sciences. — Ses conditions, ses avantages.

DISSERTATION

Le principe admis et sa légitimité reconnue, quel est son emploi dans la science? Peut-il servir à éclairer le savant dans ses recherches sur la nature? Sans doute, et le savant qui le nie s'en sert lui-même à chaque instant, le

matérialiste comme le spiritualiste. Etant donné un organe, il en cherche la fonction, la destination. Celle-ci, étant connue, lui est souvent utile pour reconnaître soit la nature et la structure de cet organe lui-même, soit son rapport avec d'autres organes analogues ou subordonnés dans la même espèce ou dans d'autres espèces. L'anatomie comparée doit en partie sa fécondité à cette méthode. La théorie des *analogues* elle-même s'y rattache. On conçoit le parti qu'en tire le naturaliste. Et il serait faux de dire avec Bacon que cette méthode est stérile. Si son utilité est moindre ou non apparente dans les sciences physico-chimiques, elle a sa place nécessaire dans les sciences naturelles, qui étudient les êtres du règne organique. Ailleurs, comme l'observe Leibnitz, le savant y trouve un point de départ pour s'élever à la considération de l'harmonie de la nature; s'il sait se mettre en garde contre ses abus, il lui devra souvent des vues supérieures, qui peuvent lui ouvrir la voie des plus hautes découvertes, fermées à ceux qui dédaigneraient de s'en servir. Au moins est-elle fertile en hypothèses fécondes. Le génie saura l'employer comme moyen d'investigation dans tous ses travaux.

Pour préciser, cette méthode peut être utile de plusieurs manières : 1° comme proposant à la science un *but* qu'elle doit poursuivre dans un certain ordre de connaissances, car la science elle-même est incomplète tant que la fin, la destination ou la fonction des êtres n'a pas été découverte, et elle laisse une lacune ; 2° comme *moyen* de recherche conduisant à d'autres découvertes, instrument d'analyse surtout et de synthèse; 3° comme procédé d'*induction générale* fécond en analogies et en raisonnements plus ou moins hardis sur l'ensemble des choses et leur harmonie générale dans la philosophie des sciences.

Mais si ce principe doit être introduit dans les sciences, s'il y joue un rôle important, ce ne peut être qu'à certaines conditions et en se soumettant à des règles qui doivent être sévèrement observées. Quelles sont ces *conditions* et ces *règles*? Il est facile de les tirer de ce qui précède.

1° La première est que la distinction entre le point de vue *scientifique* et le point de vue *moral* ou *théologique* soit

sévèrement observée. La confusion est perpétuelle chez les anciens et au moyen âge, fréquente chez les modernes ; elle n'a pas peu contribué à discréditer le principe et à le faire rejeter des savants.

La science ne doit s'occuper que des fins qui résultent de la nature même des êtres, sans tenir compte d'autres fins qui lui seraient suggérées ou imposées par des considérations d'ordre différent, excellentes peut-être, mais étrangères ici, comme celle d'édification ou d'impression morale à produire, celle d'une sagesse bienveillante, mais supérieure à la nôtre et différente, la nôtre étant très-bornée, très-ignorante et très-intéressée. Ainsi s'expliquent les arrêts sévères de Bacon et de Descartes, tous deux esprits très-religieux. La morale a son but, le perfectionnement de l'homme ; la religion a le sien, celui d'édifier en faisant admirer la sagesse de Dieu dans ses œuvres. Le but propre, non opposé, mais distinct de la science, est de connaître le vrai. Son moyen est d'observer, d'expérimenter, de raisonner d'après son point de vue, sans se laisser distraire de son objet et de ses procédés. Pour cela, elle doit se dégager des vues étroites, marcher librement et sans entraves, s'abstraire de toute préoccupation qui n'est pas la sienne.

2° A plus forte raison, toute finalité externe ou *artificielle* doit être écartée. L'utilité et les usages de l'homme, relatifs à ses besoins même les plus naturels, tout ce qui provient de son industrie, de ses appropriations ultérieures, doit être considéré comme résultat, non comme but, et ne peut entrer dans cette méthode. On a vu combien le point de vue contraire est étroit et souvent ridicule ; il peut vicier toute la recherche et déconsidérer le principe ; nous n'y reviendrons pas.

3° Une autre condition est relative à l'emploi de la méthode elle-même et à l'ordre de ses procédés. La science a pour objet premier et direct les lois. Ce sont ces lois qu'elle doit poursuivre et vouloir atteindre avant tout. Elle y arrive en observant la nature même des êtres et leurs conditions d'exercice. L'observation et l'expérimentation doivent être dirigées de ce côté. Déterminer les caractères et la constitution des objets, en un mot les phénomènes, leur forme ou

les conditions physiques, telle est la tâche première du savant. La considération de la fin est ultérieure. Si elle entre elle-même dans la recherche des lois, c'est comme simple *hypothèse*, et elle doit être traitée comme une hypothèse. Autrement, elle fausse la méthode. Ainsi l'antériorité, dans la recherche, appartient à la nature ou à la *forme*, c'est-à-dire à la *loi*, qui a le pas sur la cause finale et même sur la cause efficiente. 1° La *loi*, 2° la *cause*, 3° la *fin*, tel est l'ordre à suivre. La cause finale, je le répète, ne peut être introduite dans les deux premières recherches que comme conjecture ou comme hypothèse plus ou moins probable; elle doit être contrôlée, vérifiée par l'expérience. Elle n'y apparaît nullement comme vérité certaine et résultat légitime, ayant la prétention de s'imposer aux faits et à l'expérience, et de les faire fléchir.

Si cette règle n'est pas observée, la méthode de finalité trouble et renverse l'ordre d'investigation scientifique; elle court et se précipite vers le terme. On voit s'installer à la place des faits des hypothèses qui bientôt tyrannisent la science, disputent la place aux lois les mieux établies.

Cette méthode n'est donc qu'un auxiliaire. Dès qu'elle veut devenir maîtresse, elle est un obstacle. Sans cette subordination rigoureuse, la méthode de finalité est plus dangereuse qu'utile.

4° Ce n'est pas tout, dans cette considération des fins, une grande latitude doit toujours être accordée à la liberté de la nature. Celle-ci doit être supposée se mouvoir dans un cercle plus vaste que celui où nous essayons de l'enfermer. Vouloir sans cesse ramener les irrégularités apparentes ou réelles à la loi, au type, à la fin, au dessein fixé et précis, faire tout rentrer dans un cadre tracé et limité et dans ses compartiments, c'est méconnaître l'infinie variété de la nature et de ses moyens. Les esprits symétriques et systématiques s'y complaisent; mais ces habitudes sont contraires au véritable esprit scientifique et philosophique. Ce sont les écueils à éviter.

Quant à la portée et aux *avantages* de cette méthode, ils sont évidents, et nous n'avons ici qu'à développer ce qui a été dit plus haut.

1° La recherche de la fin est elle-même un but que poursuit la science, du moins dans le règne organique. Quel savant se contenterait de connaître la structure des organes d'une plante, d'un animal, sans s'enquérir des fonctions pour chacun d'eux et pour leur ensemble ? En voyant une machine savamment construite, qui n'en veut connaître l'usage, aussi bien que les pièces et les ressorts ? Il en est de même des œuvres de la nature que de celles de l'art et de l'industrie humaine. (V. D. Stewart.)

Mais, je le répète, il faut laisser la nature se mouvoir librement, même avec ses caprices et ses fantaisies, car elle agit en grand, avec une merveilleuse simplicité, mais aussi une infinie variété. Se préserver des vues étroites et mesquines, ne pas oublier que chez elle la beauté s'ajoute à l'utilité, est une condition expresse pour la comprendre et lui dérober ses secrets.

2° Cette méthode est féconde comme moyen d'expérimentation ; elle fournit au savant des hypothèses lumineuses propres à l'éclairer et à le guider, *experimenta lucifera* (Bacon). Par cela même qu'il sait que la nature ne fait rien en vain, que, de plus, les moyens sont en rapport avec la fin et la fin avec les moyens, cette corrélation présente à son esprit stimule et soutient son génie ; elle l'anime à la recherche. S'il sait s'en servir, elle peut le conduire à des découvertes. D'une part, il cherche dans l'étude des moyens la fin en rapport avec ces moyens ; exemple : les valvules dans la circulation du sang. D'autre part, l'a-t-il découverte, elle l'aide à mieux déterminer les moyens eux-mêmes et à pénétrer plus avant dans le secret de l'organisation. Il lui est plus facile de varier et de multiplier ses expériences, de les renverser, etc. L'interrogation doit être prudente (prudens interrogatio naturæ, Bacon). Mais soumise aux règles prescrites, elle sollicite des réponses qui rarement font tout à fait défaut à l'observateur habile.

3° Si déjà dans l'étude des faits particuliers cette méthode qui représente la *synthèse* se combinant avec l'analyse aide à pénétrer l'organisation des êtres, pourquoi ne s'appliquerait-elle pas à leur ensemble ? Cette méthode est *a priori* sans doute ; elle est même hypothétique ; mais elle n'en est

pas moins légitime si elle est bien employée. Ce fut celle de tous les grands inventeurs, de Galilée, de Keppler, de Leibnitz, de Newton. Descartes lui-même, qui la proscrit sous une forme, la rétablit sous une autre, et n'en a que trop abusé.

4° Quoique la science ait pour objet le vrai, non le bien et le *beau*, il ne lui sera pas interdit sans doute, au terme de ses recherches, de s'élever plus haut qu'elle-même et de contempler la nature autrement que dans ses lois, comme miroir de la *pensée* divine dans son ensemble et son harmonie. Il semble bien que ce soit là, sinon le propre de la science humaine, son achèvement et son couronnement. La *poésie* et la métaphysique, au début et au milieu, seraient déplacées ; il n'en est plus de même au sommet. Là, toutes les formes de la pensée se réunissent.

QUESTION XVIII

Du hasard. — Quelle idée doit-on se faire du hasard et des problèmes principaux qui s'y rattachent?

DISSERTATION

I. Nous appelons hasard tout ce qui, se produisant contre notre attente, nous semble être arrivé sans cause. Mais bientôt la raison venant à réfléchir, rectifie cette idée. Elle nous dit que tout fait a une cause qui est sa raison d'être et qu'un fait sans cause est impossible. Pour être imprévu, un fait ne peut être purement accidentel; tout phénomène a sa loi comme il a sa cause. L'arbitraire et le caprice sont exclus de l'ordre naturel. Dans le monde moral, la volonté qui est libre peut déroger à sa loi; mais elle se détermine ou est excitée par des motifs. Ceux-ci, lorsqu'ils échappent à notre conscience, ne sont pas moins réels. — Tel est le principe sur lequel repose la science humaine et qui la rend possible. Le contingent qui s'oppose au nécessaire, lui-même est soumis à des lois. Il n'y a pas d'exception à l'axiome : rien ne vient de rien, ni au principe de la raison suffisante.

Ainsi entendu, le hasard n'est qu'un mot de la langue humaine servant à masquer notre ignorance. Un événement fortuit est un événement dont nous ne savons pas la cause

et que, pour cette raison, nous n'avons pu prévoir. Mais cette cause ou ces causes existent et elles n'auraient pas échappé à une intelligence supérieure. Il n'y a pas de hasard dans le monde : *in mundo non est casus*.

Le hasard a une autre signification plus vraie. Quoiqu'il ne soit rien de positif et de substantiel, il répond pourtant à une idée dont l'objet est réel. C'est celle de l'action indépendante des causes et de la coïncidence de leurs effets. Sans doute, tout fait a sa cause. Bien que souvent cette cause nous échappe ou que nous nous méprenions sur les véritables causes, il n'y a pas d'exception au principe de causalité et le hasard comme dérogation à cette loi est absurde; mais les causes peuvent agir séparément et n'avoir aucune action les unes sur les autres. Ce qui arrive à la Chine ou au Japon n'a pas de connexion nécessaire avec ce qui arrive à Paris ou à Londres, et si deux faits semblables se produisent en même temps sur deux points aussi éloignés du globe, c'est l'effet d'une coïncidence fortuite. Ainsi en est-il d'une foule de faits qui, rapprochés ou éloignés, n'ont entre eux aucune liaison. Qu'une pierre se détachant d'un rocher tue le voyageur qui passe, on dira avec raison que c'est un accident, car le rapport est accidentel. Qu'un enfant naisse à tel jour et à telle heure pendant que tel astre fait sa conjonction avec un autre, on ne peut en inférer aucune influence sur les événements de sa vie. Des caractères d'imprimerie jetés sans ordre amènent le nom d'un personnage célèbre, c'est par hasard. Des numéros placés dans une urne en sont successivement extraits par une main incapable de les reconnaître, il n'y a aucune raison pour que l'un deux en sorte plutôt qu'un autre; aussi cela s'appelle tirage au sort, etc.

Ainsi, les événements amenés par la combinaison ou la rencontre d'autres événements qui appartiennent à des séries indépendantes les unes des autres sont ce qu'on nomme des événements fortuits ou des résultats du hasard. — Ce qu'il y a de fondamental et de catégorique dans la notion du hasard, c'est l'indépendance ou la non-solidarité entre les diverses séries de causes. (Cournot.) (Cf. Stuart Mill, *Logique*, t. II.)

II. A la notion du hasard se rattachent des problèmes dont

il suffit d'indiquer les principaux. Le premier est celui-ci : Peut-on soumettre au calcul les effets du hasard ? La science répond affirmativement. C'est l'objet du *calcul des probabilités* dont les bases sont certaines, quoique, parmi les résultats, les uns soient probables les autres assurés. (V. Laplace, Cournot, Stuart Mill.)

D'autres questions font partie de la religion naturelle. Le monde est-il l'effet du hasard ? Il est clair que le hasard étant un mot, un pur néant, la phrase revient à celle-ci : Le monde est-il un effet sans cause ? De même, le hasard étant une coïncidence aveugle et fortuite, se demander si l'ordre de l'univers est l'effet du hasard est un non-sens. Le système d'Epicure et de Démocrite qui explique ainsi la naissance et la formation de l'univers par la rencontre fortuite des atomes est tout simplement absurde. Du désordre ne peut naître l'ordre, de l'irrégularité la loi. C'est faire le hasard intelligent, dit Fénelon (*Exist. de Dieu*, I). Le hasard n'arrange rien, ne combine rien. Un dessein n'en peut sortir. (V. *Causes finales.*) Il n'y a plus qu'à recourir à des lois éternelles ; mais que sont ces lois ? La raison elle-même, ou l'ordre visible.

Quelle part doit être faite au hasard dans la vie humaine ? Si on le prend dans le second sens, cette part est énorme. Nous naissons et notre vie s'écoule tout entière au milieu de circonstances que nous n'avons pas faites. Naissance, tempérament, hérédité, éducation, richesse, position sociale, etc., résultent d'une infinité de causes générales et particulières, la plupart indépendantes entre elles comme de notre choix et de notre volonté. L'homme qui personnifie tout a inventé une divinité, la Fortune, qui dispense à chacun d'une façon aveugle et capricieuse les biens et les maux dont sa vie est remplie (1). *Nos te, nos facimus, fortuna, Deam.* (Juvénal.) Une conception plus élevée est celle de la providence qui veille sur l'ensemble de l'univers et préside à la destinée des individus. — Nous n'avions ici qu'à poser, non à traiter ces questions.

Une opinion qui tend à s'accréditer dans la science est re-

(1) Et quia sæpè latent causæ, fortuna vocatur. (Ovide.)

lative à l'idée du hasard et à celle de la liberté humaine. Nous devons la rectifier.

La liberté humaine, dit-on, si elle existait, introduirait le hasard dans la marche des événements de ce monde. (Kant.) — La réponse a déjà été faite (p. 82). Chaque fois qu'il prend une détermination libre, l'homme commence une nouvelle série de phénomènes qui se combinent avec l'ensemble des phénomènes de l'univers physique et moral. Est-ce là, comme l'on dit, introduire le hasard au sein de la nature? Nullement. Le hasard est ce qui arriverait sans cause ou ce qui résulte d'un concours simultané de causes indépendantes. Or, une cause intelligente et libre produit des actes. Ceux-ci se lient au plan du monde et se combinent avec l'action des autres causes. C'est justement l'opposé du hasard. Le hasard ne crée rien, ne commence rien, n'arrange rien, ne change et ne dérange rien. Qu'y a-t-il de commun entre les effets de la cause libre et le résultat d'un concours fortuit de causes qui agissent aveuglément? L'ordre en est-il troublé? Le fût-il, ce serait l'effet non du hasard, mais du choix délibéré de cette cause réelle, d'autant plus réelle qu'elle est plus libre. Si le nez de Cléopâtre eût été plus court, toute la face de la terre aurait changé, dit Pascal. Soit. Mais d'abord ce petit fait lui-même eût résulté de causes naturelles. J'admets aussi que le grain de sable de Cromwell placé ailleurs, l'histoire d'Angleterre en aurait été considérablement modifiée; mais 1° ces faits qu'on attribue au hasard dans la destinée des empires ne le sont pas, puisqu'ils dérivent de causes naturelles, bien qu'inconnues. 2° Qu'ont-ils de commun avec les actes voulus et délibérés de la cause libre? Napoléon pouvait rester à l'île d'Elbe, Waterloo et ses suites n'auraient pas été. Tel ordre donné à propos fait changer le sort d'une bataille. Peut-on dire que ce sont là des effets du hasard? La tuile qui vint frapper la tête de Pyrrhus et l'arrêta dans ses conquêtes ne fut pas tout à fait lancée au hasard. Il faut le reconnaître, le sort des empires, comme la destinée des individus, dépend bien en quelque chose de la volonté des hommes. Le hasard ici ce serait donc un bon ou un mauvais emploi de la volonté raisonnable. Mais appeler cela le hasard, effet non sans cause,

mais d'une cause inconnue ou d'une pure coïncidence, est assez étrange. — Ces réflexions suffisent pour restituer au hasard et à la liberté leur vrai caractère et ne pas permettre que l'un soit confondu avec l'autre qui est son opposé. Il ne resterait plus qu'à prétendre que la part que la volonté libre de l'homme a dans sa propre destinée est aussi un effet du hasard. Ceci c'est le fatalisme avec toutes ses conséquences.

QUESTION XIX

Du hasard dans la science. — Quelle part faut-il accorder au hasard dans les découvertes scientifiques?

PROGRAMME

Que l'on ouvre un traité de physique, de chimie ou de mécanique, etc., on y lira souvent ces mots : « C'est le hasard qui a conduit ce savant à cette importante découverte (1). » — Sans doute; mais la découverte a-t-elle été un pur effet du hasard ? Quelle part y a eu l'intelligence humaine ? Les découvertes antérieures n'ont-elles été pour rien dans ce résultat et n'ont-elles pas frayé la voie à l'esprit qui a su profiter de ces rencontres ou de ces bonnes fortunes ? La méthode n'a-t-elle pas servi au moins à profiter du hasard, à compléter ou à féconder la découverte? à lui faire produire toutes ses conséquences? C'est ce qu'il est bon

(1) Parmi les faits dus au hasard et qui ont servi aux découvertes de la science, les uns sont trop connus pour avoir besoin d'être rappelés : la pomme de Newton, Archimède au bain, Torricelli et les fontainiers de Florence, Galilée et les oscillations du pendule dans la cathédrale de Sienne, la grenouille de Galvani, etc. D'autres le sont moins ; en voici quelques-uns. Haüy étudiait un minéral aux facettes polies ; le cristal tombe et se divise en fragments d'une régularité parfaite. La cristallographie est trouvée. — Deux physiciens, Muschenbrocke et Cunéus, étudiaient l'électricité. Le hasard fit qu'une bouteille en verre et contenant du fer fut placée auprès de la machine et que Cunéus vint à la toucher. Ressentant une commotion violente, il répéta l'expérience et donna la théorie de la bouteille de Leyde. — Cavendisch trouva la composition de l'eau en expérimentant sur l'oxygène ; par un effet du hasard, il avait laissé dans le voisinage de son appareil une cloche de verre où se condensa la vapeur. — Priestley découvrit par hasard l'oxygène en étudiant l'oxyde rouge de mercure. C'est ainsi que l'alchimie a fait souvent des découvertes. — Brandt cherchait la pierre philosophale. Dans ses expériences multipliées sur la prétendue transmutation des métaux, il découvrit par une combinaison fortuite le phosphore. — Mongolfier tenait à la main un morceau de papier. Ce papier lui échappa et tomba dans le feu. Quand il fut consumé, il s'éleva rapidement en tournoyant dans l'air chaud de la cheminée. Ce morceau de papier fut

d'examiner si l'on veut assigner au hasard sa juste part dans les découvertes scientifiques.

1° En quoi consiste proprement ici le hasard? Comment un fait qui recèle une loi peut-il se révéler à l'homme sans qu'il l'ait cherché ou quand il dirige ses recherches d'un autre côté? Trois cas principaux : 1° production d'un fait singulier et inattendu; 2° indication d'un résultat cherché auquel on ne songeait pas; 3° cas rares où au hasard seul semble être due la découverte. Exemples.

2° Là où le hasard, c'est-à-dire une circonstance fortuite, a amené un fait ou une loi sous les yeux de l'observateur, l'intelligence de celui-ci n'a-t-elle rien à réclamer de la découverte? L'interprétation du fait fortuit n'est-elle pas nécessaire? ne peut-elle pas en changer le caractère? Ne faut-il pas dégager la loi? formuler le principe, en apercevoir la portée, rattacher la découverte aux découvertes antérieures, etc.? Exemples.

3° La loi dégagée, le principe posé, le raisonnement ne doit-il pas intervenir dans la déduction des conséquences et trouver les applications?

La méthode n'est-elle pas nécessaire pour toutes ces opérations? Au moins doit-elle les régulariser. Part à faire au génie ou au talent du savant éclairé par les découvertes antérieures.

Pour rendre tout cela évident, on choisira des exemples

pour lui ce qu'avait été la chute d'une pomme pour Newton. De ce fait étudié sortit la théorie des aérostats. — Pour refroidir la vapeur développée par le frottement du piston de la machine, Wat y jeta un seau d'eau; soudain il vit redescendre le piston. Le moyen qu'il cherchait était trouvé (le condensateur). — Daguerre cherchait sans grand succès les moyens de fixer l'image mobile sur la plaque métallique. Ayant laissé par hasard dans son laboratoire une cuiller d'argent soumise à certaines réactions chimiques, il y trouva le lendemain fixées assez nettement les images des objets environnants. Le principe lui était donné, il n'avait qu'à l'appliquer. — La médecine surtout est remplie de ces découvertes. Comment le plus souvent les propriétés de certaines plantes ont-elles été révélées? N'est-ce pas parce que par hasard un animal ou un homme poussé par la faim en avait mangé? — Une multitude d'inventions dans les arts ont la même origine. Un enfant regarde un clocher avec deux lentilles, l'une convexe, l'autre concave, et découvre la lunette d'approche (conteaté). Des matelots font du feu sur le sable du rivage avec des feuilles de fougère et le verre est trouvé, etc. L'histoire de ces inventions, dit Leibnitz, eût été une partie considérable et très-utile de l'histoire des arts (*Nouv. Ess.*, IV, VII, 2). Mais il s'y mêle une multitude de fables qu'il faut savoir en dégager.

où le hasard a joué un rôle incontestable dans les découvertes scientifiques. On fera voir ce que l'intelligence humaine guidée par la méthode a dû y ajouter, comment le fait dû au hasard a dû être : 1° remarqué, 2° compris, 3° expliqué, généralisé, appliqué, etc. : principe d'Archimède ; — pendule (Galilée) ; — gravitation universelle (Newton) ; — pesanteur de l'air (Torricelli) ; — galvanisme, bouteille de Leyde ; — découverte du phosphore (Brandt) ; composition chimique de l'air (Lavoisier) ; — aérostats (Montgolfier) ; — photographie (Daguerre) ; — condensateur (Watt) ; — propriétés médicales de certaines plantes, etc., etc.

On fera remarquer que le hasard étant stationnaire, la science le serait également si ses progrès n'étaient dus à d'autres causes. — Diminution progressive du hasard à mesure que les découvertes se multiplient et que les méthodes se généralisent. Preuve : la simultanéité des grandes découvertes. Raisons de ce fait faciles à assigner.

Conclusion : le hasard peut mettre sur la voie des découvertes, mais ne les crée pas. Sa part est beaucoup moins grande que l'on ne croit. La méthode seule est féconde ; elle seule régularise les recherches et assure le progrès non interrompu de la science.

QUESTION XX

Développer cette pensée de Bacon : *Certo sciant homines artes inveniendi solidas et veras adolescere et incrementa sumere cum ipsis inventis.*

PROGRAMME

Cette pensée est facile à expliquer et à justifier. En effet, 1° chaque découverte nouvelle met sur la voie d'autres découvertes ; 2° si le cadre de la science s'élargit, il est mieux connu ; 3° à mesure qu'il se remplit, les vides se trouvent indiqués, les tâtonnements sont épargnés, le savant doit avancer d'un pas plus sûr et plus rapide.

Aussi Descartes a dit dans le même sens : « C'est quasi le même de ceux qui découvrent peu à peu la vérité dans les sciences que de ceux qui, commençant à devenir riches, ont moins de peine à faire de grandes acquisitions qu'ils

n'ont eu auparavant, étant plus pauvres, à en faire de moindres; ou bien on peut les comparer aux chefs d'armée, dont les forces ont coutume de croître à proportion de leurs victoires. » (Descartes, *Disc. de la Méth.*, 6e partie.)

Pascal exprime la même pensée en comparant les modernes aux anciens. (*Fragment sur le vide.*) Les secrets de la nature sont cachés... ; le temps les révèle d'âge en âge... Les expériences se multiplient... ; les conséquences en proportion... Les premières connaissances ont servi de degrés aux nôtres, etc.

On développera chacune de ces idées en les appuyant d'exemples tirés de l'histoire des sciences.

QUESTION XXI

Le Génie (dans les sciences) peut-il se passer de la méthode ? La méthode peut-elle tenir lieu du Génie ?

ESQUISSE

Le génie, dans les sciences, comme partout ailleurs, se reconnaît à certains caractères : la grandeur et l'originalité, la fécondité, la soudaineté des vues, surtout la faculté d'invention, l'habitude de suivre des routes non encore tentées, une sorte d'intuition et de divination. Aussi le mot de Buffon, « le génie est une longue patience, » ne doit pas être pris à la lettre. Mais le génie, dans les sciences, ne va pas sans une réflexion puissante, patiente et persévérante; il est une des qualités qui distinguent le génie scientifique; c'est la condition des grandes découvertes.

Le génie ainsi conçu peut-il se passer de la méthode, et la méthode peut-elle remplacer le génie ?

1° On montrera que, s'il faut maintenir au génie ses qualités, sa liberté, la spontanéité de ses allures en particulier, on aurait tort de croire qu'il est, comme l'on dit, au-dessus des règlesde la méthode. Ce que l'on prend pour une marche irrégulière est au contraire très-régulier.

Le génie ne dédaigne les anciennes méthodes que parce qu'elles sont mauvaises; il s'en crée de nouvelles pour échapper à la routine; ses procédés ne sont que plus con-

formes aux lois de l'esprit humain, jusque-là non observées. Exemples tirés de l'histoire des sciences : Keppler, Galilée, Descartes, Newton, etc.

2° La méthode peut-elle tenir lieu du génie ? Ce que dit Descartes au début du *Discours de la Méthode* ne doit pas plus être pris à la lettre que le mot de Buffon. Le génie est toujours le génie; sans méconnaître l'utilité et les avantages de la méthode, on doit maintenir sa supériorité et sa puissance d'invention créatrice. La méthode n'est toujours qu'une manière de s'y prendre pour étudier la vérité. C'est un instrument. L'esprit est la force qui s'en sert, et il a toujours l'initiative. Sans la méthode, le génie peut s'égarer; mais il n'en conserve pas moins ses qualités, sa fécondité, ses ressources, son initiative puissante, sa faculté divinatrice souvent merveilleuse. Il procède par une sorte de synthèse antérieure à l'analyse, ce qui est le contraire des esprits médiocres. Peut-on nier ces priviléges ? Le nivellement des intelligences par la méthode est aussi absurde que l'opinion d'Helvétius, qui soutient que l'inégalité des esprits vient de l'éducation. Ce qui est vrai, c'est que les méthodes une fois trouvées et vulgarisées, les intelligences les plus médiocres peuvent faire des découvertes qui eussent été impossibles au génie à d'autres époques où ces méthodes n'existaient pas.

Développer ces raisons et les appuyer par des exemples (1).

QUESTION XXII

De l'usage et de l'abus des maximes (2).

DISSERTATION

I. Si les proverbes sont la sagesse des nations, il semble que celle des philosophes soit surtout dans leurs maximes. Les premiers sages se bornèrent à déposer le fruit de leurs méditations dans des sentences qui passaient de bouche en

(1) QUESTION A TRAITER : De l'alliance du génie et du bon sens. De la vraie et de la fausse originalité. Le génie suit toujours les voies les plus simples. Exemples : etc.

(2) Dans ce qui suit, ce mot est pris dans le sens le plus général, non dans l'acception restreinte où les maximes se distinguent des *sentences*, *pensées*, *aphorismes*, etc.

bouche et dont plusieurs sont arrivées jusqu'à nous. Quand naquirent les systèmes, les maximes ne furent pas abandonnées ; on rencontre partout dans les écrits des anciens et des modernes de ces phrases courtes et pleines de sens où chaque auteur a condensé sa pensée la plus intime et la plus profonde. Tantôt c'est une grande méthode qui, changeant la direction de l'esprit, inaugure une ère nouvelle en philosophie. « Connais-toi toi-même (Socrate). » — « Je pense, donc je suis (Descartes). » — « On ne triomphe de la nature qu'en lui obéissant (Bacon). » Tantôt c'est une conception générale de l'univers ou un principe de métaphysique qui s'applique à tout et qui devient la base d'un système. « Tout s'écoule (Héraclite). » — « Rien ne vient de rien (Démocrite). » Le panthéisme s'énonce en trois mots, qui sont trois syllabes : Ἓν καὶ πᾶν (l'un et le tout). Chaque école a sa devise. Le scepticisme de Pyrrhon s'exprime ainsi : « Pas plus ceci que cela. » On connaît la formule de Protagoras : « L'homme est la mesure de toute chose. » La maxime sensualiste : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, est encore plus célèbre et se reproduit à toutes les époques. — Chaque partie de la philosophie, la psychologie, la logique, la morale, l'esthétique, la théodicée, etc., a, comme la science entière, ses formules qui en font connaître l'esprit et offrent le résumé de ses recherches. Toute la théodicée d'Aristote aboutit à cette phrase célèbre : « La pensée est la pensée de la pensée, » comme caractérisant l'acte éternel de la pensée divine. « L'homme est une intelligence servie par des organes; » le spiritualiste voit toute la science de l'âme dans cette définition. La logique de Condillac est dans ces mots : « La science se réduit à une langue bien faite. » — « Tout ce qui est réel est rationnel, tout ce qui est rationnel est réel. » Dans ce peu de mots est l'abrégé de la logique et de toute la philosophie de Hégel. — Les sciences qui ont pour objet la nature ne font pas moins usage des maximes. *Natura non facit saltus;* c'est ainsi que Leibnitz énonce la loi du progrès des espèces. « La nature agit par les voies les plus courtes » est un autre principe qu'il ne perd jamais de vue dans ses recherches physiques. Du même genre est la maxime de Newton : *Natura semper sibi consona.* « Dieu et la nature ne font

rien en vain, » dit Aristote, et ce principe, qui est celui des causes finales, passe de sa physique dans son histoire naturelle. Aujourd'hui tout le débat entre les naturalistes sur les générations spontanées et la transformation des espèces roule sur ces mots : *Omne vivum ex ovo*. « Pour apprendre, il faut avoir foi en la parole d'autrui, » dit Aristote. Ceci est la première pierre de la science de l'éducation. — Il est des maximes qui servent à plusieurs sciences à la fois, comme celle-ci : « Il faut s'arrêter quelque part. » Vraie d'abord en logique des principes de la démonstration, la maxime se retrouve en théodicée où elle domine toutes les preuves de l'existence de Dieu ; elle est l'opposé du *circulus æterni motus*, qui est la devise de l'athéisme ou du naturalisme. — « Le passé est gros de l'avenir, » voilà une grande loi de l'histoire. « L'homme s'agite et Dieu le mène » offre une autre pensée philosophique et profonde. — Si de la spéculation nous passons à la pratique, le rôle des maximes y apparaît plus important encore. Elles y sont comme dans leur domaine propre. Ce ne sont plus seulement les principes qui s'énoncent ainsi. Chaque règle, chaque précepte applicable à la direction de la vie revêt cette forme brève et impérative qui les grave dans l'esprit et s'impose à la volonté. Sans parler de ces inscriptions que la haute antiquité gravait dans ses temples, sur les colonnes et les statues des dieux, qu'on rencontrait partout sur les chemins, ce qui faisait dire à Platon qu'en parcourant l'Attique, on faisait un cours de morale, ni des gnomes et de la poésie gnomique ou sentencieuse, toute la morale des anciens philosophes est contenue dans les maximes éparses dans leurs écrits. Celle de Socrate est connue par deux ou trois phrases célèbres; mais on en recueillerait un grand nombre dans ses entretiens et ses discours, comme celle-ci : « Si on ne s'exerce point l'âme, on devient incapable des œuvres de l'âme. » (*Mém. Socr.*, I.) Il cite souvent les vers des poètes, à cause des sentences qu'ils contiennent ; dans sa prison il traduisait les fables d'Esope pour un motif semblable. Platon aime à citer les oracles de la sagesse antique, et lui-même offre de grandes et belles maximes, telles que : « Philosopher, c'est s'exercer à mourir. » (*Phédon.*) Cf. Montaigne. Les maximes abondent dans les écrits

d'Aristote ; sa morale en est remplie. La concision de son style, du reste, le rapproche sans cesse de cette forme qui chez lui ne choque pas, tant elle lui est naturelle. Il n'en est pas de même des stoïciens qui l'affectent et en font abus. Epicure aussi s'en sert souvent. Outre sa canonique rédigée en propositions générales, κυρίαι δόξαι, son éthique en contenait beaucoup, que Sénèque, si riche de son propre fonds, souvent lui emprunte. Toute la morale stoïcienne spéculative et pratique, on le sait, est dans deux formules : « Vivre conformément à la raison ; » — « Supporte et abstiens toi. » On connaît la forme et le principal mérite des écrits de Sénèque, d'Epictète et de Marc-Aurèle.

L'esprit et le caractère des peuples se révèlent dans les maximes favorites de leurs grands écrivains. *Omnis laus virtutis in actione consistit* (Cic., *de Off.*, I.) Qui hésiterait à reconnaître, dans cette phrase de Cicéron, l'esprit et comme l'abrégé de la sagesse romaine.

Si les maximes sont moins fréquentes chez les modernes, on en rencontre un grand nombre dans les écrits des auteurs de tout genre, surtout des philosophes. Ainsi, pour ne parler ni de Montaigne, ni de Charron, ni des autres moralistes, tout le droit naturel de Hobbes est dans ces mots : *Homo homini lupus*, qui contrastent avec la phrase d'Aristote : « L'homme est un animal social. » Il semble que les réformateurs de la science moderne devraient rejeter cette forme comme trop dogmatique ; il n'en est rien. Elle domine dans Bacon et le *Novum Organum* est tout entier rédigé en aphorismes. L'esprit de Descartes y est plus contraire ; cependant lui aussi s'en sert quelquefois, ne fût-ce que dans sa morale provisoire (*Disc. de la Méth.*, III) et dans ses Lettres. Quelle riche provision ne ferait-on pas si l'on étudiait à ce point de vue les écrits de Pascal, de Malebranche, de Leibnitz, de Locke et des autres philosophes tels que Montesquieu, Rousseau, etc. Il semble que la critique de Kant, ennemi de tout dogmatisme, doive lui interdire cette forme de langage. Et pourtant lui-même, très-affirmatif dans ses négations, ne l'emploie-t-il pas souvent ? Dans sa morale surtout il y revient sans cesse. Il aime à confirmer sa doctrine par d'anciennes maximes. L'impératif catégorique est parfaite-

ment exprimé par celle-ci : « Fais ce que dois, advienne que pourra. » *Perfice te ut finem, perfice te ut medium* résume sa morale individuelle. Son disciple Fichte adopte cette devise : « Sois libre, reste libre, » qui contient toute sa philosophie pratique. On trouverait aussi dans les écrits de Jacobi, de Novalis, de Jean Paul, de Baader, de Schelling, de quoi faire un recueil très-riche de ce genre.

On sait de quel usage sont les maximes dans les autres sciences que la philosophie, dans le droit par exemple. Leibnitz, qui les approuve, en démontre l'utilité comme propres à porter la lumière dans le dédale obscur des lois. « Ainsi, dit-il, quantité de lois des digestes, d'actions et d'exceptions dépendent de cette maxime : *Ne quis alterius damno fiat locupletior.* (*Nouv. Ess.*, IV, 7.) — Les économistes ont aussi leurs devises, comme : « Laisser faire, laisser passer. » Toute la politique des hommes d'Etat se résume souvent dans une phrase qui en dévoile l'esprit, en marque le but et les moyens. J'en citerai deux dont l'esprit est tout opposé. La première est celle-ci : *Nullum imperium tutum nisi benevolentia munitum;* elle est de Tacite. L'autre : *La force prime le droit*, fut toujours celle des contempteurs de la justice et de l'humanité. Qu'ils l'aient pratiquée en ayant d'autres à la bouche, soit ; mais celui qui ose l'émettre et s'en vanter doit être livré à l'exécration des peuples (1).

Réformateurs et utopistes de tous les temps n'ont pas manqué non plus d'invoquer d'anciennes maximes ou d'en inventer de nouvelles. « Tout est commun entre amis, » avait dit Pythagore. Platon en fait comme la devise de sa République idéale (liv. III). La société moderne devra se réformer d'après cette formule : « A chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses œuvres, » etc.

Si nous voulions passer en revue toutes les branches de la connaissance et de l'activité humaine, la théologie, les arts, la littérature, l'industrie, etc., elles nous fourniraient une foule d'exemples de l'usage des maximes. Nous ne parlons

(1) C'est, dit-on, celle de l'homme d'État qui dirige les destinées d'une nation puissante dont il personnifie la politique et l'histoire. Elle n'est pas neuve, on la trouve dans la bouche des anciens sophistes, des Thrasymaque et des Calliclès. Ceux-ci faisaient consister tout le droit naturel dans la force et la ruse. (V. Platon, *Gorgias* et *Rép.*, I.)

pas des œuvres qui sont tout entières sous cette forme, comme les Maximes de Larochefoucauld, de Vauvenargues, etc., ni des écrits des savants et des philosophes qui ont rédigé leurs idées en aphorismes, apophthegmes, etc., comme Bacon, Hippocrate, etc. Souvent l'auteur d'un livre prend pour épigraphe une de ces pensées qu'il emprunte à un auteur célèbre; elle indique l'esprit ou l'idée principale de sa composition.

Nous avons voulu seulement montrer, par cette revue rapide, que toutes les parties du savoir et de l'activité humaine nous offrent en abondance de ces propositions appelées *maximes*, sans vouloir les distinguer trop nettement des *sentences*, *pensées*, *aphorismes* (1), notre but étant surtout d'en faire ressortir avec les avantages les inconvénients et d'en signaler l'abus dans l'intérêt de la vérité.

II. Quels sont le rôle et l'utilité des maximes? On l'a vu par ce qui précède; c'est d'abord de servir de résumé à la pensée humaine : elles sont comme la synthèse opposée à l'analyse. Elles formulent et dégagent les principes, indiquent les méthodes, enregistrent les découvertes; elles font connaître, en quelques mots, l'esprit général dans lequel une

(1) L'*axiome* est une vérité générale évidente d'elle-même, indémontrable et qui sert à démontrer d'autres vérités. — La *maxime*, au sens restreint, est une vérité majeure (maxima) qui contient une instruction ou un précepte de sagesse spéculative ou pratique et qui a besoin d'être démontrée. — La *sentence* est une simple pensée ou opinion émise d'une façon concise et d'un sens profond; elle a un caractère plus personnel. — L'*aphorisme* (de ἀφορίζω, je définis) est une vérité de fait, fondée sur l'observation, embrassant en peu de mots ce qu'il y a de plus important à savoir sur un point déterminé d'expérience. Tels sont les aphorismes d'Hippocrate : *ars longa vita brevis*, etc. L'aphorisme comporte des développements que n'a pas la maxime. — Le *proverbe* (pro verbo) est une maxime populaire, une formule heureuse et concise de philosophie pratique. Exemple les Proverbes de Salomon. — L'*adage* (ad agendum) est aussi une maxime ou un précepte utile pour se conduire. Selon Érasme, qui a fait un recueil de 4,000 adages, il diffère du proverbe, en ce que celui-ci, plus vulgaire et plus fréquent, est exempt de toute ambiguïté et compris de tous, tandis que l'adage, emprunté aux poètes, aux oracles, est moins répandu, moins clair que le proverbe et lui est supérieur par le choix et la dignité de la pensée. (V. Dict. Dézobry.) — Le *dicton* est une espèce de proverbe souvent tiré du vieil idiome et particulier à telle ou telle localité, dont le sens piquant et original dépend de circonstances qu'il faut savoir pour le comprendre et le goûter. — L'*apophthegme* (de ἀποφθέγγω, je parle) est le dit mémorable ou le trait d'esprit remarquable d'un homme célèbre : les apophthegmes de Cléombrote, de Plutarque, etc. — Les *pensées* sont des réflexions philosophiques ou morales sur des sujets détachés. Exemples : les pensées de Marc-Aurèle, de Pascal, etc.

science entière est cultivée et ses principaux résultats. Chaque portion du savoir humain s'y trouve resserrée et condensée. Elles sont un moyen de ramener à l'unité la collection éparse et disséminée des détails et des faits particuliers. C'est le fruit détaché de l'arbre ou l'arbre lui-même dans son germe, au moins dans ses branches ou ses racines principales. L'esprit, comme dit Leibnitz, aime l'unité dans la multitude. (*Ibid.*) Leur usage n'est pas purement mnémonique ; elles secondent et facilitent les opérations supérieures de la pensée. Les services qu'elles rendent à l'esprit sont les mêmes que ceux des termes généraux. (V. p. 73.) Outre les avantages qu'on en retire dans la discussion, elles aident le raisonnement dans toutes ses recherches. « Elles sont comme les colonnes milliaires au milieu du chemin. » Il est bon de s'y arrêter de temps en temps et elles servent aux autres à continuer la route. Sans cela, ces longs chemins seront trop incommodes et paraîtront obscurs et confus... C'est aller sans compas sur une mer obscure... Ce sont les gros grains d'un chapelet qui rompent la continuité d'une chaîne semblable. (Leibnitz, *ibid.*) « Par ce moyen il y a plus de plaisir, plus de lumière, plus de souvenir, plus d'application et moins de répétition. » (*Ibid.*) C'est un foyer de lumière condensée au lieu des rayons épars d'une lumière diffuse. D'autres comparaisons ne sont pas moins justes. On a dit qu'en elles est logé tout le trésor de l'esprit converti en lingots ; ce sont des médailles, de la grosse monnaie au lieu de la petite, ou encore des lettres de change, etc.

III. Mais s'il est facile de faire ressortir l'utilité et l'agrément des maximes, il ne faut pas fermer les yeux sur le danger de leur emploi, ni sur les inconvénients qu'elles présentent à l'esprit s'il n'est en garde contre les abus qu'on peut en faire. Ceux-ci sont graves et nombreux. Sans s'étendre sur ce sujet, il suffit de rappeler que tout ce qui a été dit des termes généraux s'applique à ces propositions générales. (V. *Précis*, p. 181, et *suprà*, 73.) Sauf un petit nombre qu'on peut regarder comme de vrais axiomes, la plupart sont très-contestables et, pour être admises, doivent passer par un examen sévère. Elles ne sont que le résumé des expériences antérieures et ne valent que ce qu'elles valent elles-

mêmes. Il en est beaucoup qui sont fausses, d'autres ne sont vraies qu'en partie; la plupart offrent divers sens et ont besoin d'être expliquées (V. *suprà*, p. LX,) et interprétées. Le danger principal est la forme dogmatique sous laquelle elles se produisent, l'autorité avec laquelle elles s'imposent à notre esprit, surtout s'il n'est pas accoutumé à réfléchir. Par là, si elles sont nécessaires à la science et contribuent à ses progrès, elles peuvent souvent l'entraver et arrêter sa marche pendant des siècles. « La nature a horreur du vide. » Combien cette seule maxime n'a-t-elle pas fait obstacle à la science et retardé ses découvertes? Toute opinion hasardée affecte cette forme et, comme on dit, tend à s'ériger en maxime. C'est le coussin de la philosophie paresseuse. On s'abrite derrière les formules et les maximes consacrées. C'est le bouclier de Vulcain qui rend invulnérable, ou le casque de Pluton avec lequel on devient invisible. (Leibnitz, *ibid.*) Ces maximes, qu'une science incomplète ou fausse a élevées et que défend la routine, deviennent des forteresses qu'il faut prendre d'assaut ou autrement et ensuite démolir. Si l'on songe que les maximes sont des principes sans cesse invoqués dans la discussion et d'où se tirent des conséquences, on sentira combien il importe de ne pas les accueillir à la légère et d'être sans cesse sur ses gardes envers ceux qui s'en servent. — De là la nécessité de distinguer les vraies et les fausses maximes, de les soumettre à un examen sérieux et à un contrôle sévère. Il faut aussi se défier de l'obscurité calculée de certaines maximes d'une profondeur apparente, les unes vagues, équivoques ou vides, les autres plus claires mais exclusives; de reconnaître celles qui ne sont vraies qu'en partie et avec des restrictions, en un mot de les interpréter, de les discuter, de les apprécier. (V. *suprà*, p. LVI.) Cela est vrai surtout en philosophie, où la raison non l'autorité décide et où l'examen approfondi des principes est l'objet propre de la science. (V. *Précis*, p. 180).

QUESTIONS DIVERSES

I. Montrer la vérité de cette proposition : « La plupart des erreurs des hommes viennent bien plus de ce qu'ils raisonnent sur de faux principes que de ce qu'ils raisonnent mal d'après les

principes. » (*Log.* de Port-Royal.) — V. *Précis*, p. 386.

II. Pourquoi les paradoxes sont-ils souvent plus difficiles à réfuter que les erreurs les plus voisines de la vérité? — V. *ibid*, p. 367.

III. Est-il vrai qu'un des principaux services que rend à l'esprit la logique est d'apprendre à penser à propos à ce qu'on sait ? — *Ibid.*, p. 331.

IV. De la méthode socratique, ses avantages; quel usage doit-on en faire dans l'enseignement? — *Ibid.*, p. 165, 145.

V. A quoi tient la perfection du langage des mathématiques; pourquoi les autres sciences ne peuvent-elles y atteindre? — *Ibid.*, p. 400, 185.

VI. Que doit-on penser du projet d'une langue universelle? — *Ibid.*, p. 185.

VII. Pourquoi la vérité, dans les sciences morales, est-elle plus difficile à démontrer que dans les autres sciences? — *Ibid.*, p. 443, 53.

VIII. Y a-t-il de véritables démonstrations dans les sciences morales comme dans les siences mathématiques et physiques. — *Ibid.*, p. 443, 543.

IX. Doit-on admettre comme vraie la proposition suivante : « Ce n'est pas la nature des idées qui fait qu'en général on raisonne moins bien dans les sciences métaphysiques que dans les siences physiques. C'est l'imperfection des langues qu'elles parlent. » (Laromiguière, t. I.) — *Ibid.*, p. 183.

X. De l'écriture : quels services rend l'écriture alphabétique comme moyen de fixer la pensée et d'en régulariser les opérations. — *Ibid.*, p. 173.

XI. Pourquoi les vraies définitions sont-elles si rares et presque toujours contestées en philosophie? Pourquoi n'en est-il pas de même dans les autres sciences, en particulier dans les sciences exactes ? — *Ibid*, p. 19, 318, 401.

XII. Montrer la vérité de cette parole de Plotin : « Quiconque s'élève au-dessus de la raison risque de tomber au-dessous de la raison. » — *Ibid.*, p. 23.

XIII. Distinguer en philosophie des véritables cercles vicieux les propositions réciproques ou amphibolies légitimes, comme celles-ci : « La connaissance de l'homme conduit à la connaissance de Dieu, la connaissance de Dieu à la connaissance de l'homme. — La morale se comprend mieux par la religion, la religion par la morale. — Il faut être honnête homme pour être bon citoyen et bon citoyen pour être honnête homme. — Il faut être sage pour aimer la sagesse, etc. » — *Ibid*, p. 696, 499, 455, 562.

XIV. Le principe qui sert de base à l'induction peut-il lui-même dériver de l'expérience ? — *Ibid.*, p. 413.

XIV. Est-il vrai que la certitude historique diminue à mesure que les événements s'éloignent du temps où nous vivons ? — *Ibid.*, p. 467.

XVI. Apprécier et appliquer cette maxime de Gœthe : « Tout devient inintelligible pour qui a peur des idées. » — *Ibid.*, p. 429.

XVII. Etablir la distinction entre ce qui est inexplicable et ce qui est inintelligible. Eclaircir cette distinction par des exemples tirés des sciences physiques et des sciences morales. — *Ibid.*, p. 272.

SECTION IV

MORALE

QUESTION I

De la Morale indépendante. — La Morale est-elle indépendante de la Métaphysique?

DISSERTATION

On sait quelle importance a prise de nos jours cette question qui a soulevé les plus vives controverses.

Avant de prononcer un jugement sur l'opinion qui sépare complétement la morale de la métaphysique, il est nécessaire de connaître les raisons sur lesquelles elle s'appuie. Voici comment raisonnent les partisans de la morale indépendante :

« La morale, comme toutes les sciences, l'astronomie, la physique, la chimie, etc., a été longtemps mêlée et confondue avec d'autres formes de la pensée humaine. D'abord la religion révélée, puis la métaphysique, l'ont tenue sous leur dépendance. Or, cette sujétion lui est funeste, comme à la science en général. Toute science est appelée à se constituer sur sa propre base ; elle a son domaine propre, ses conditions, ses règles, sa méthode. Il doit en être ainsi de la morale. Elle aussi doit être une science positive, uniquement fondée sur l'observation des faits de la nature humaine. Le fait premier et fondamental, c'est la *personnalité humaine*, principe à la fois de tous nos devoirs et de tous nos droits. La logique en déduit : 1° le respect de notre propre personne; 2° celui de la personne de nos semblables, les devoirs et les droits de l'individu, ceux des membres de la *famille*, de la *société*, de l'*État*, de l'*humanité*. La conscience nous révèle ces devoirs, et son autorité est souveraine. La morale aussi a sa sanction en

elle-même dans la satisfaction morale et le remords, dans les conséquences de nos actes, dans l'opinion de nos semblables, dans les lois instituées par la société. Il est donc inutile d'invoquer d'autres idées et de faire appel à d'autres principes. *Dieu*, l'*âme*, la *vie future*, tous les problèmes que soulève la métaphysique sur la nature, l'origine et la fin des êtres, leur substance ou leur cause, etc., sont et doivent rester étrangers à la morale. Non-seulement elle n'a aucun intérêt à les agiter; mais ils la rendent incertaine et lui ôtent sa pureté; elle devient ainsi intéressée. Le grand avantage de cette séparation, c'est de l'enlever aux controverses et aux vicissitudes des systèmes, de la placer sur un terrain neutre où tous les esprits se rencontrent, quelles que soient leurs croyances et leurs opinions diverses. La morale se trouve ainsi élevée au-dessus des sectes et des partis; elle est vraiment la morale universelle. »

Pour démêler ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette opinion, un long examen et une discussion approfondie seraient nécessaires. Nous ne pouvons qu'appeler l'attention sur les points essentiels en nous renfermant dans la question *morale* et *métaphysique*.

Il est des concessions que nous devons faire. Le principe de l'indépendance des sciences est vrai dans de certaines limites, et il doit être maintenu pour la morale, comme pour toutes les parties de la science et de la philosophie. Mais il ne doit pas être exagéré ni pris d'une façon absolue. Il y aurait un grave inconvénient à rompre ainsi le lien qui unit toutes les sciences ou formes diverses de la pensée humaine. Rien n'est plus étroit, plus antiphilosophique. Il en est de la science comme du monde qu'elle étudie; elle est un tout organique. Distinguer ou séparer n'est pas isoler. Les rapports subsistent entre les parties. Supprimer ces rapports, ce n'est pas fortifier chacune d'elles, mais l'affaiblir et la vouer à la stérilité (1). Le vrai principe consiste à la fois à maintenir l'indépendance et la solidarité.

La morale, sans doute, a son existence propre, son do-

(1) Nullum est enim genus rerum quod aut avulsum a cæteris per se ipsum constare aut quo cætera, si cohæreant, vim suam conservare possint. (Cic., *de Orat.*, III, v.)

maine à elle, des faits et des lois qu'elle seule étudie ; elle s'adresse à une faculté spéciale, la conscience, qui discerne le bien du mal et juge en dernier ressort les actions humaines ; elle a aussi sa sanction ou ses sanctions particulières. Tout cela est vrai et doit être accordé. Mais ce n'est pas une raison de la tenir dans l'isolement, de méconnaître le lien étroit qui l'unit à d'autres sciences, à la psychologie et à la métaphysique en particulier.

I. Elle a d'abord ses conditions, sans lesquelles rien de tout ce qui la constitue n'est possible. La première est la liberté, le *libre arbitre*, à la fois fait psychologique et vérité métaphysique. Or, ce fait est inconciliable avec les systèmes qui nient l'existence de l'âme et sa spiritualité. La liberté est l'attribut d'une cause. Pour qui nie que l'homme connaisse les causes, il n'y a pas de cause libre et lui-même n'en est pas une ; il n'y a plus que des faits qui se succèdent, soumis à des lois fatales. Aussi le *déterminisme*, qui est une forme du fatalisme, est hautement avoué et professé. Dans de telles conditions, comment constituer une morale ? Dira-t-on que la liberté est un fait, qu'on le prend tel qu'il est, sans l'expliquer ni savoir d'où il vient ? Parler ainsi, c'est montrer qu'on ignore sa nature. Ce qui est une faible garantie qu'après l'avoir admis on le maintiendra et on le respectera.

Ce fait, c'est l'attribut d'une cause se déterminant par elle-même et par là vraiment libre. Qu'est-il pour la plupart de ceux qui proclament la morale indépendante ? Un résultat de l'organisation physique ou un mode d'action de la cause universelle. Cela équivaut à dire qu'il est nul. On veut bien ici le reconnaître ; mais c'est après l'avoir nié ou dénaturé. La logique reprendra bientôt ses droits. Car voici ce qui est clair, c'est d'abord la négation du libre arbitre dans tous les systèmes qui suppriment dans l'homme la causalité réelle, soit qu'ils méconnaissent en lui la force intentionnelle et libre, distincte du corps et des organes, soit qu'ils l'identifient avec la cause qui agit dans l'univers. C'est ensuite l'incompatibilité de ces systèmes avec la morale. A moins qu'on ne dise que la morale doit rester indifférente à la question du libre arbitre.

Le fatalisme, tel est le corollaire immédiat des doctrines pour qui l'homme n'est pas une véritable cause et une substance simple, une force distincte à la fois des organes du corps et de l'être universel ou de la substance infinie. L'être qui n'est pas cette cause ne peut jouir d'une personnalité véritable. C'est, dit-on, sur le fait de la *personnalité* que repose la morale entière. Ce fait est illusoire. Qui ne sait que la personnalité, c'est la liberté même ? Celle-ci n'étant pas réelle, la personnalité disparaît ou s'obscurcit. Dès que l'homme n'est plus une âme, une *force libre*, la personne, le *moi* n'est plus qu'un mode, un pur phénomène. Fonder la morale sur un fait impossible, obscur ou douteux, lui-même appuyé sur un autre fait plus obscur encore et plus incertain que l'on nie ou qu'on dénature, cela s'appelle asseoir la morale sur une base positive, faire de la science en dehors de la métaphysique et des systèmes.

Admettre en morale la liberté après l'avoir détruite en métaphysique, est, je le sais, une contradiction qu'il n'est pas rare de rencontrer dans les systèmes de philosophie. Le stoïcisme ne s'y est pas montré plus conséquent que l'épicuréisme. Mais niera-t-on que ce soit une inconséquence ? Or, l'esprit humain ne peut vivre dans la contradiction. Ce qu'il ne croit pas d'une façon, il ne peut le croire de l'autre. L'antinomie doit disparaître ; l'équilibre se rétablit au moyen du doute. C'est là un vice radical que la logique relève; il ne peut manquer d'être funeste par ses conséquences.

II. Sans insister davantage sur le libre arbitre, qui ne sait que la morale, comme toute autre science, est liée à un autre problème qui relève à la fois de la métaphysique et de la logique : celui de la *certitude* de nos connaissances et du *critérium* de la *vérité?* Peut-on, en effet, être sceptique ou probabiliste et prétendre qu'on va fonder la morale sur une base certaine et inébranlable ? Peut-on se déclarer *mystique*, *rationaliste* ou *empiriste* et *positiviste*, et soutenir qu'aucune de ces opinions, le mysticisme, l'empirisme, etc., ne pénètrera dans le domaine de la science morale, n'en viciera ou n'en fera varier les résultats ? Il faut être naïf pour le croire.

Une première condition pour croire à la vérité morale,

c'est sans doute de croire à la vérité; c'est même de croire à des faits et à une vérité qui échappent à l'observation des sens. Dire que le moraliste n'a pas à prendre parti dans ces questions qui divisent les métaphysiciens et les logiciens, c'est se montrer soi-même assez peu logicien. S'imaginer que ni les doctrines ni les actes n'auront à souffrir de cette indifférence est un autre paradoxe. Quand la logique ne dirait pas que cela est absurde, l'histoire se chargerait de le démontrer; malgré les contradictions qui fourmillent dans les opinions, elle rétablirait l'accord entre la spéculation et la pratique.

Ce que nie en effet l'opinion que nous avons à combattre, c'est l'influence évidente de la théorie sur la pratique. Elle scinde en deux parts la sagesse humaine. Cette sagesse, souvent contradictoire il est vrai, ne l'est pas à tel point qu'elle se fasse une certitude et des convictions sur le vrai ou dans la science, puis d'autres convictions et une autre certitude sur le bien et dans la morale, en ce qui touche aux actions humaines et à la règle de ces actions.

III. Mais la loi qui *régit les actes libres*, la *loi morale*, qu'est-elle dans ce système et d'où sera-t-elle tirée? Pour être indépendante et positive, elle doit, dit-on, être tirée de la nature humaine et de la conscience. Nous l'accordons volontiers. Mais, quoique positive, cette loi doit avoir certains caractères qui la distinguent des lois physiques. Celles-ci s'appliquant à des êtres privés de raison et de liberté *forcent* les actes; celle-là s'adressant à des êtres intelligents et libres, qui peuvent la violer comme l'observer, les *oblige* seulement. Et ici reparaît la liberté dont il a été parlé plus haut.

Cette loi elle-même, dit-on, est un fait, elle est l'expression de la nature de l'homme. — Sans doute. Mais ce n'est pas un fait comme un autre. Il ne suffit pas de la reconnaître pour lui obéir; il faut qu'elle apparaisse revêtue de certains caractères, qu'elle s'impose à toutes les volontés, pour cela qu'elle soit investie d'une *autorité* souveraine. On ne veut pas qu'elle ait une origine mystérieuse, surnaturelle. Soit; mais prise dans l'homme et tirée de sa nature intime, encore faut-il qu'elle lui apparaisse comme

supérieure à lui et *obligatoire*. Sinon, pourquoi lui obéira-t-il et lui sacrifiera-t-il les besoins et les penchants de sa nature sensible ? Car celle-ci est aussi sa nature. La loi doit venir de la raison; mais d'où vient à la raison son droit de commander ? Si elle n'est que l'individu lui-même et la manière d'être de l'individu, elle est privée de toute autorité. De la nature personnelle ou individuelle de l'homme vous ne tirerez jamais pour lui la plus petite obligation ni un seul devoir. Jamais un précepte ne découlera de cette source, ni une règle qui s'impose à sa volonté, qui réclame ses hommages et son obéissance. Ceci donc soulève une question métaphysique. Il faut, par l'analyse et la critique, découvrir au sein même de la conscience ce caractère d'inviolabilité et de *souveraineté* de la loi qui la rend obligatoire.

Et la *conscience* elle-même, qu'est-elle ? Qu'est-ce que cette faculté qui révèle la loi et la promulgue, qui *commande* et qui *défend*, qui rend des arrêts sans appel, à la fois législateur et juge, qui punit et récompense ? Est-ce là aussi un simple fait ? On ne se courbe pas devant un fait. On a beau répéter : « C'est un fait de notre nature. » La pesanteur aussi est un fait et la pierre y est soumise. Dira-t-on que la pierre est obligée ? D'ailleurs, la passion aussi est un fait; elle aussi nous attire et nous sollicite. Son action est réelle. Pourquoi faut-il y résister ? Pourquoi sacrifier un fait à un autre ? réprimer celui-ci, se conformer à celui-là ? Remarquez-le, toute la morale est là. *Suivre la nature* est un précepte commun aux stoïciens et aux épicuriens. Les uns entendaient par là le devoir, les autres la sensation. Dans l'homme, il y a donc deux natures et chacune a ses lois : ce sont deux faits et à ce titre égaux. L'un, dites-vous, est *inférieur*, l'autre *supérieur*. Dans le langage des faits, qu'on le sache bien, cela n'a pas de sens. Cela ne suffit pas d'ailleurs pour constituer l'obligation. — L'un est aveugle, l'autre clairvoyant. — Mais c'est précisément parce que la raison est clairvoyante qu'elle demande la justification du fait et la raison de son autorité. Si on ne la lui donne pas, elle ne voit en lui qu'un fait comme un autre, un pouvoir, une disposition, un penchant, non une loi inviolable et sa-

crée. Ne l'oubliez pas, il s'agit de commander à un être libre. Quand même la loi lui apparaîtrait comme un fait supérieur, il resterait toujours à savoir pourquoi il faut que souvent il lui sacrifie les instincts les plus chers de sa nature inférieure, et cela pour obéir à la loi abstraite de sa raison. Le contraire seul est raisonnable et sera la règle de tout être sensé capable de réfléchir. A moins qu'on n'ait recours aux instincts *altruistes*, qui auront à répondre aux mêmes questions.

Ici c'est la *réflexion* qui détruit la loi, et la sagesse consiste à lui désobéir, c'est-à-dire à se mettre au-dessus d'elle, ou à la traiter comme un simple fait qui, raisonné, n'est plus qu'un préjugé. Ainsi en jugera, je ne dis pas seulement le libertin, l'ambitieux, mais tout homme de bon sens placé entre ces deux faits, l'un son intérêt, l'autre l'intérêt d'autrui. En agissant comme il fait, il est impossible de le convaincre qu'il n'est pas sage et raisonnable, loin qu'il soit coupable.

Ceci prouve que la morale, quoiqu'elle soit d'abord une révélation de la conscience, doit s'appuyer sur une autre base que la nature empirique de l'homme. La raison, dont la conscience est un mode, doit être rattachée à une raison et à une volonté supérieures. Que cette révélation s'accomplisse d'abord dans la conscience elle-même, qui le conteste? Mais celle-ci doit être l'écho d'une voix divine. Autrement, elle perd son autorité.

IV. Parlerai-je de la *sanction* de cette loi? Sans doute, la morale doit être *désintéressée;* c'est en vue du bien que l'homme doit agir. Mais le bien seul ne peut lui suffire, car il désire aussi le bonheur. La loi morale, je le sais, offre déjà dans son accomplissement diverses sanctions qui l'accompagnent ou la suivent. Suffisent-elles? Une sanction plus haute et définitive n'est-elle pas nécessaire? Nous ne l'examinerons pas ici; mais est-il vrai que la morale qui n'ouvre devant l'homme aucune perspective au delà de la vie actuelle soit complète? Malgré tous les efforts qu'on a tentés pour le prouver, la conscience du genre humain n'en sera jamais convaincue. Elle persiste à croire le contraire.

Quant à l'*efficacité de cette loi*, les questions de l'*âme*,

de *Dieu*, de la *destinée future*, n'importent-elles en rien à la conduite humaine? Sauf les exceptions assez rares, est-il vrai que l'homme agisse de même étant athée ou théiste, matérialiste ou spiritualiste, qu'il croie ou non à l'immortalité de l'âme et à la vie future? L'homme qui croit à l'âme et celui qui n'y croit pas peuvent agir de même. Je le reconnais encore. Quelquefois même les rôles seront intervertis. Mais c'est éluder la question que de la poser ainsi. Il faut voir ce qu'il est de la nature d'une doctrine de produire, non ce qu'elle produit chez certains hommes, dans telle et telle circonstance. Car c'est peut-être malgré elle que les choses se passent ainsi.

Celui qui croit son âme immortelle et d'un prix infini doit, s'il est raisonnable, agir en conséquence. Celui qui la croit mortelle, nn simple agrégat d'atomes ou un mode fugitif de la substance universelle, doit aussi se conduire conformément à cette opinion qu'il a de lui-même. Devront-ils, s'ils sont conséquents, vivre d'une façon semblable? Non, sans doute. Les exemples du contraire, assez rares du reste pour être cités, ne peuvent y contredire. Car, je le répète, c'est la valeur et l'efficacité intrinsèque d'une doctrine qu'il faut considérer, non les hommes et leur caractère individuel. D'ailleurs, qu'on expérimente sur une grande échelle, on verra la pratique se réconcilier avec la théorie et cadrer parfaitement avec elle.

Qui peut aussi raisonnablement soutenir que l'habitude de vivre sous l'œil de Dieu, d'un Dieu juste et bon, et dans l'attente de son jugement ne soit pour rien dans la conduite humaine, que l'habitude de n'obéir qu'à une loi abstraite en soit l'équivalent dans la pratique? Qu'on pose la question à un esprit non prévenu, il n'y trouvera pas deux réponses à faire.

Mais est-il vrai que la morale ainsi soit *intéressée?* Cela dépend. Si l'homme vertueux n'agissait qu'en vue du bonheur, il cesserait d'être vertueux. Si, prenant pour règle la volonté arbitraire d'un être souverain, il n'agissait que par *espérance* ou par *crainte*, il ne serait plus qu'un esclave. Mais si son premier motif est la loi elle-même, sa *sainteté*, sa *justice* et l'amour qu'il porte au bien, il en sera

autrement. Tel est l'homme vertueux. Il fait le bien pour le bien; mais il sait aussi qu'en faisant le bien il travaille à son bonheur, et cet espoir fondé d'un bonheur mérité soutient son courage. Cette morale n'est pas, comme l'on dit, *surnaturelle*, mais très-*naturelle;* elle seule est conforme à la vraie nature de l'homme. L'autre est antinaturelle. Le stoïcisme est une folie sublime, la vertu de quelques hommes, non la morale du genre humain. Cette folie, d'ailleurs, est assez rare aujourd'hui pour qu'elle ne soit guère à craindre.

V. Après avoir examiné les bases de cette morale, nous terminerons par quelques mots sur la *partie pratique*, la seule dont on paraît se préoccuper. Celle-ci, c'est la *science des devoirs*. On prétend faire dériver tous les devoirs d'un fait unique, la *personnalité*, et d'un premier devoir, le *respect de la personnalité*. Nous demandons pourquoi la personne humaine est respectable. — L'homme doit se respecter lui-même, ne rien faire qui soit contraire à la dignité de sa nature morale; il doit respecter cette nature dans ses semblables. C'est très-bien dit, et nous sommes tout à fait de cet avis. Mais si la question de l'âme, de sa nature, de son origine et de sa fin, si toute question métaphysique de ce genre est écartée, comment établit-on ce principe du *respect* et de l'*inviolabilité* de la *personne* morale ? Je le vois bien si l'homme est une âme, non un corps, si cette âme, douée de facultés supérieures, est libre, si elle a une nature et une origine divines, si elle est impérissable ou immortelle; mais si, comme le disent les partisans de la morale indépendante, elle n'est qu'une fonction du cerveau, un mode de la matière organisée, si la conscience elle-même est un de ces modes, pourquoi faut-il respecter cette portion de matière détachée de la masse cosmique et qui doit y rentrer ? Est-ce parce qu'elle est arrivée à s'organiser ? Ainsi la matière organisée d'une certaine façon est respectable, inviolable, sacrée. Non organisée ou organisée d'une autre façon, elle ne l'est pas. Là elle a des droits, ici elle n'en a pas. On a beau faire, cela est absurde et touche au ridicule. Les grands mots et les phrases n'y peuvent rien. Le bon sens ne peut que sourire des efforts que l'on fait pour asseoir la morale sur de semblables bases.

Notre conclusion est celle-ci : la morale indépendante est dans le vrai, tant qu'elle se borne à soutenir les droits de la science morale comme ayant son domaine propre, ses limites et sa juridiction particulière. Elle est dans le faux quand elle proclame sa séparation et son indépendance absolue de la métaphysique et des autres sciences où elle trouve à la fois ses conditions et son complément nécessaire. Parmi ces sciences, celles qui la touchent de plus près, dont elle peut le moins se séparer, ce sont : 1° la *psychologie*, qui fait connaître, outre la nature des facultés humaines, celle de l'âme et de ses attributs essentiels, la spiritualité et la liberté ; 2° la *métaphysique*, du moins en ce qui concerne non-seulement l'existence d'un être suprême, représentant de l'ordre moral, principe du bien et de la justice, mais la fin ou la destinée future de l'homme et son immortalité. Pour les autres sciences, telles que la *logique*, l'*esthétique*, l'*histoire*, nous n'avons pas ici à montrer leurs rapports.

QUESTION II

DE LA MORALE ESTHÉTIQUE. — Peut-on substituer l'idée du beau à l'idée du bien comme règle des actions humaines?

PROGRAMME

On remarquera qu'il ne s'agit pas ici d'un système arrêté et formulé. Aucun moraliste n'a pris le beau pour base d'un système de morale, comme le plaisir, l'utile, le bonheur, etc. Mais la confusion du bien et du beau, dans la morale des philosophes, comme dans celle des poètes, n'offre-t-elle aucun danger? La question ne manque ni de gravité ni d'intérêt et elle mérite d'être sérieusement discutée.

Sans approfondir la nature métaphysique du beau, ni faire une analyse du goût, en se bornant à leurs caractères connus, on examinera si l'idée du beau et la faculté qui le discerne peuvent fournir un *critérium moral* qui en remplit les vraies conditions.

1° L'idée du beau, malgré son caractère absolu, a-t-elle la même *fixité* et la même *universalité* que l'idée du bien? Ne remarque-t-on pas une plus grande *diversité* dans les goûts et les jugements sur le bean que dans les jugements sur le bien et le mal, le juste et l'injuste?

2° La *conscience* et le *goût*, quoique leur essence soit commune, comme formes de la raison, n'offrent-ils pas de graves différences? Ne doit-on pas faire dans le goût une part plus grande à la sensibilité? L'éducation du goût n'est-elle pas plus difficile et plus restreinte que celle du sens moral, etc. ? — Conséquences.

3° Le caractère d'*autorité* ou d'*obligation* inhérent à la loi morale peut-il s'attacher à l'idée du beau? De la législation du *goût* substituée à celle de la *conscience*. Insister sur ce point et faire ressortir les conséquences.

4° Les *sentiments* qui accompagnent le beau ne diffèrent-ils pas des sentiments qui accompagnent ou qui suivent le bien? Que doit-il résulter de leur confusion comme motifs des actions humaines?

5° Avec quelle facilité nous passons d'une forme du beau à une autre, du beau *physique* au beau *moral*, et combien notre jugement en est influencé. Notre indulgence envers la beauté (*Hélène et les Vieillards* d'Homère, *Phryné et ses Juges*). Comme nous nous laissons éblouir par les qualités aimables (Alcibiade). Ces qualités peuvent servir de masque à tous les vices (don Juan). — De la morale des romans et de celle du théâtre. — Des grands hommes dans l'histoire. — De la gloire. — De la sophistique des passions. — Conclure.

QUESTION III

De l'identité du bien et du beau dans la Morale des anciens philosophes. — Avantages de leur alliance; inconvénients de leur confusion.

DISSERTATION

Chaque science, malgré les liens qui l'unissent aux autres sciences, a son domaine à part, son critérium particulier et sa juridiction spéciale. Ce n'est pas, on a pu le voir, sans de graves inconvénients que, renversant ces limites, l'on méconnaît les différences essentielles qui séparent les formes diverses de la pensée humaine. C'est ce qui arrive lorsque l'on confond les deux idées fondamentales du *bien* et du *beau* et que l'on substitue l'une à l'autre dans la morale. Leur accord est réel et engendre les plus heureux résultats; mais leur confusion n'est pas moins dangereuse. Pour mieux

faire ressortir ces avantages et ces dangers, nous jetterons un coup d'œil sur les doctrines anciennes et modernes, où il est facile de les apercevoir. Ce rapide aperçu permettra aussi de montrer comment la question s'est posée et d'en faire ressortir la gravité. Nous nous occuperons d'abord de la morale ancienne.

I. Quand on consulte les écrits des anciens philosophes, on voit qu'aucun n'a distingué sérieusement les deux principes du *bien* et du *beau* dans la morale, ni entrevu le danger de les confondre, ainsi que les deux facultés qui sont appelées à juger de leurs objets, la *conscience* et le *goût*. Tous, au contraire, proclament leur identité et perpétuellement les mêlent ou les substituent l'un à l'autre. Pour Socrate, le beau, qui n'est que l'utile, comme *l'utile* se ramène au bien. (Xénoph., *Mém.*, III et IV.) Platon, il est vrai, distingue le beau de l'utile (Ier *Hippias*); mais il fait du bien la règle du beau; celui-ci n'en est qu'un simple mode. Le *bien*, l'idée par excellence est le *père* ou la cause du *beau*. (*Ibid.*) De la métaphysique, où elle règne en souveraine (*Rép.*, VI), cette idée transportée dans la morale efface et supprime toute différence. Partout les deux termes s'identifient à tel point qu'un même mot les représente et devient le symbole de cette union : καλοκαγαθεία.

Aristote, qui se plaît souvent à contredire son maître, ne le fait pas sur ce point. Il raisonne d'après la même identité, et c'est ainsi qu'il parvient à sauver sa morale, fondée sur le bonheur, des inconséquences qu'une logique sévère serait en droit de lui reprocher. Quand les deux principes de la vertu et du bonheur semblent s'opposer, il lève la contradiction en invoquant l'idée du beau, en montrant qu'il est plus beau de faire le bien que de ne pas le pratiquer, même au prix des plus grands sacrifices. De sorte que c'est la beauté de la vertu qui devient son vrai critérium. (*Ethiq. à Nic.*, I.) (1)

(1) « Les âmes honnêtes qui aiment le beau ne goûtent que les plaisirs qui par leur nature sont des plaisirs véritables. » — « Les actions conformes à la vertu sont bonnes et belles et elles le sont au-dessus de toutes choses. » (*Ibid.*, VI.) — Les choses qui suivent les lois de la nature sont toujours les plus belles... Ce qu'il y a de plus grand et de plus beau ne peut être livré au hasard. (VII. — Cf. liv., X, X.)

Il en est de même pour les *stoïciens*. Chez eux, l'opposition n'existe pas, elle n'est que dans l'opinion vulgaire. La vertu rend le sage heureux; elle se suffit à elle-même; elle est sa propre récompense. Mais le moyen principal d'exhortation, quel est-il, sinon de dire qu'elle est belle? L'argument définitif consiste à la vanter, à faire son éloge en montrant en elle l'idéal du beau et du sublime. La vertu brille dans l'adversité (splendet). Le sage seul est beau; aussi, volontiers, il se drape et se donne en spectacle. Les dieux aiment à le contempler aux prises avec l'infortune. « Ecce par Deo dignum vir bonus cum malâ fortunâ com-« positus. (Sénec., *de Prov.*) — Non video quid habeat in « terris Jupiter pulchrius, si intendere animum velit, quam « Catonem, partibus haud semel fractis, stantem nihilomi-« nus inter publicas partes rectum. » Ce côté théâtral a été plus d'une fois signalé dans la vertu stoïcienne. Partout, dans cette morale, le beau et le bien sont identiques; pas la moindre nuance ne les distingue. Le beau n'est qu'une face et une conséquence du bien, qui est tout entier le beau moral.

La même identité se remarque dans Cicéron, interprète de toutes ces grandes doctrines. Partout, pour lui, l'honnête et le beau sont synonymes. L'honnête, c'est aussi le décorum, le *quod decet* (1); le déshonnête, ce qui est honteux (turpe). Ces mots *honestum* et *decorum*, *turpe* et *inhonestum*, sont des termes équivalents ou qui se complètent. La beauté est comme l'image ou la figure de l'honnête : *forma ipsa et tanquam facies honesti* (2).

Les anciens sont si bien pénétrés de cette idée du beau, elle est tellement présente à leurs œuvres, qu'elle devait aussi dominer dans leurs actes et leur apparaître comme règle de conduite. Aussi prennent-ils indifféremment pour critérium moral des actions le bien ou le beau; ils substituent le goût à la conscience, sans se douter qu'il y ait le moindre inconvénient. L'inconvénient est moins grave, en

(1) Nam quod honestum est decet et quod decet honestum est. (*De Off.*, I, XXVII.)

(2) Formam quidem ipsam, Marce fili, et tanquam faciem honesti vides. (*De Off.*, I, V. Cf. XXVII, XXVIII et suiv.)

effet, dans les écoles qui, comme le platonisme et le stoïcisme, prennent pour règle du beau le bien lui-même et qui l'assujettissent à l'honnête. Si l'art en est lésé, la morale au moins n'en souffre pas; seulement, elle est intolérante. Mais placez cette règle en d'autres mains, vous en verrez sortir les conséquences que d'abord toutes les sectes mystiques en ont tirées, puis d'autres qui seront indiquées et qui ne seront pas moins funestes à l'art qu'à la moralité.

II. Nous sommes loin de méconnaître ce qu'il y a de vrai et de fécond dans l'alliance des deux principes. Ce que leur union étroite peut produire de bons effets dans les actions de la vie humaine comme dans les œuvres d'un art élevé et sévère, ne saurait être nié. Au fond, le *bien* et le *beau* ont une commune essence, car leur racine est la même. Tous deux renferment la notion de l'*ordre*, également nécessaire à l'art et à la morale. Mais ce ne sont pas moins des idées distinctes. Leurs objets apparaissent à l'esprit d'une manière différente, l'âme en reçoit des impressions diverses, et, pour être jugés, ils exigent d'autres facultés. Les moralistes anciens n'ont vu que l'accord et les ressemblances; mais les différences leur ont échappé. Pourtant, il faut le dire à leur éloge, tout ce que l'unité des deux principes peut offrir d'avantages et engendrer d'heureux effets, ils l'ont parfaitement vu et admirablement exprimé.

Ces effets sont nombreux et dignes d'être hautement appréciés.

Prenez pour règle de morale le *beau* comme équivalent du bien, la vie entière s'ordonne sur cette idée. L'*harmonie* règne partout dans notre conduite; la *mesure* et la *convenance* en règlent les rapports; elles s'introduisent dans tous les détails de notre existence. L'ensemble forme un accord parfait; le caractère offre un modèle de sagesse et de modération où rien ne choque et ne blesse le sens délicat du beau, comme rien ne contredit la raison et ne révolte la conscience. La vie entière est une œuvre d'art, une sorte de poème de la vertu, comme dit Cicéron, *virtutis carmen*. (*De Finib.*, V, xv.) L'homme est un artiste de lui-même, *sapiens est artifex vitæ*. (Senec., *Ep.* 81.) Il ressemble au musicien, pris en défaut et convaincu d'être inhabile si la plus petite disso-

nance venait troubler ses accords (1). Les écrivains de l'antiquité, les poètes et les orateurs, comme les philosophes, Horace, Cicéron, Quintilien, Sénèque, Tacite, Plutarque, comme Platon, Aristote, abondent en comparaisons qui attestent que cette idée, toujours présente à leur esprit, les inspirait tous et leur était commune.

Grâce à cette idée, l'unité des vertus est aussi plus facile à apercevoir, et la distinction des devoirs s'efface dans cette communauté qui résulte de leur double origine. Non-seulement la constance du caractère et la suite dans les actes en résultent, mais aussi le désintéressement qui naît de l'amour du bien et qui inspire le dévouement, *decorum est pro patria mori.* (Hor.) De même l'âme seule est belle, dira le philosophe (Plotin); mais la beauté du corps prête un nouveau charme à la vertu, ajoute le poète, *gratior et pulchro veniens in corpore virtus.* (Virg.)

Tous ces devoirs moyens, si nombreux dans la vie, dont l'obligation n'est pas stricte, mais dont l'accomplissement importe si fort aux autres devoirs, rentrent facilement dans ce principe et se rangent autour de lui. La *bienséance*, la *convenance*, la *politesse*, deviennent des vertus sociales ou sont la sauvegarde de plus grandes vertus. Si elles n'appellent ni dévouement ni sacrifice, elles exigent avec la bienveillance une attention constante sur soi-même pour ne rien faire qui choque les regards d'autrui. L'honneur enfin, s'il n'est une vertu, y touche de près. Toutes forment le cortége de l'idée du beau et règnent avec le bien dans la morale. Elles sont comme les suivantes de la *tempérance*, si bien définie par les anciens, et qui maintient l'équilibre dans tous les mouvements de l'âme. Qu'on relise le *de Officiis* de Cicéron (liv. I, ch. XXVII et suiv.), on verra que c'est la partie la plus originale de son livre; elle abonde en préceptes utiles de sociabilité et de savoir-vivre qu'on peut appeler le code des convenances sociales.

Partout l'honnête homme et l'homme aimable ne font

(1) Ut in fidibus aut in tibiis, quamvis psulum discrepent, tamen id a sciente animadverti solet, sic videndum est in vita ne forte quid discrepet (Cic., *de Off.*, I, XL.) — Cf. 31, Paradoxes 22. *Tusc.*, II, XXI. *De Rep.*, II, LVII.

qu'un, de même que l'homme vertueux et le grand citoyen ne peuvent se séparer.

III. Voilà bien des raisons en faveur de cette alliance. Mais unir n'est pas confondre, et, si maintenant on vient à jeter un coup d'œil sur les inconvénients qui résultent de la confusion des deux idées, il est impossible de les méconnaître, quoique l'esprit n'en soit pas tout d'abord frappé. Ils deviennent très-grands dès qu'on intervertit le rapport des termes et qu'on substitue une règle à l'autre. C'est d'abord ce qui arrive dans toutes les sectes mystiques inconnues à l'antiquité, où la loi paraissant trop dure, l'attrait de l'amour prend sa place, puis l'efface et finit par la faire oublier. C'est aussi ce qui devient inévitable chez les modernes, dans un monde moins simple, plus vaste et plus compliqué que le monde ancien, où les sphères diverses de la pensée et de l'activité, l'art, la religion, tendent à se détacher, sinon à s'isoler.

Quand l'*art* surtout réclame son indépendance, la ligne de démarcation alors devient nécessaire à tirer, et les limites doivent être posées.

Sans traiter ici à fond ce sujet, il suffit, pour faire comprendre la gravité du problème, de signaler quelques-uns des inconvénients de cette substitution d'un principe à un autre ou de leur confusion dans la morale.

1° Le beau renferme un élément *sensible* mêlé à l'élément *rationnel;* il éveille la sensibilité en même temps qu'il s'adresse à l'esprit. Cet élément prend facilement la place de l'autre qui pourtant doit être la règle. — 2° Le beau a une multitude de formes par où il est étranger à la moralité des actions et même au beau moral. Il y a le beau *physique* avec tous ses aspects, le beau *intellectuel*, le beau des *belles manières*, l'éclat extérieur des dons de la fortune ou de l'esprit, puis tout ce qui tient à l'art, etc. Tout cela peut facilement nous séduire au point de faire passer légèrement sur ce que la morale réprouve et condamne. — 3° La laideur physique peut s'allier au beau moral, comme le vice qui est la laideur morale ne se rencontre que trop souvent où brillent les avantages du corps et de l'esprit. L'esprit lui-même, le talent, le génie sont de belles choses, même dans l'ordre moral.

Elles le sont même quand celui qui les a en fait un mauvais usage. Mais alors si le *goût* est juge et non la *conscience*, voyez jusqu'où peut s'égarer notre jugement. — 4° Parmi les qualités morales elles-mêmes, il y en a de douces, de belles, de séduisantes, mais auxquelles manquent souvent la force ou l'énergie. Il y a des *défauts aimables* (dulcia vitia). Le goût les accueille ou les excuse : *sunt dilecta tamen quibus ignovisse velimus.* (Hor.) Notre sympathie leur est acquise, quoique non notre estime. La morale les condamne ; l'art les absout. C'est ainsi qu'un personnage nous plaît dans ses égarements, lorsque sa volonté est déréglée. Il suffit qu'elle décèle de la force et révèle une sauvage énergie ou l'exaltation des passions fougueuses. L'habileté, la liberté, le génie nous imposent, et la gloire nous éblouit. Le succès des grandes entreprises fait oublier les plus coupables moyens. La conscience est un juge autrement sévère et clairvoyant ; ce juge est incorruptible s'il est éclairé. Ni les qualités aimables, ni les dons brillants, ni les succès ne le fléchissent. — 5° Enfin (et c'est là le défaut capital), la conscience ordonne et défend quand le goût reste neutre ou simplement est charmé ou blessé. Elle imprime à la loi un caractère auguste et souverain qui la revêt d'une autorité absolue. Elle est armée d'une sanction redoutable. Où trouve-t-on ces caractères dans la règle du beau et la législation du goût? La règle du goût, elle n'est pas obligatoire. Ses infractions ne sont ni des délits ni des crimes, mais des fautes contre la convenance. Quand elles sont grossières, elles peuvent inspirer la répugnance et le dégoût ; jamais elles n'appellent ni le blâme ni le reproche. La loi du goût n'est pas vengeresse ; ni le remords ni l'estime ne la suivent. L'estime naît de la loi obéie, l'amour de la vue de toute qualité aimable ou agréable. L'estime se commande ; l'amour s'inspire. Vous pouvez forcer votre ennemi à vous estimer, non à vous aimer. — 6° Il y a bien aussi quelque inconvénient à mêler les deux législations ; le code de l'un trop rapproché peut nuire à l'autre. Si l'un est élevé, l'autre s'en trouve abaissé et perd de sa gravité. Pour donner un exemple, n'est-on pas étonné de voir dans Cicéron (*de Off.*, I) figurer, parmi les devoirs rigoureux de la

justice ou de la tempérance, toutes ces règles de bienséance et de politesse que le moraliste ne sait pas distinguer d'autres devoirs stricts et rigoureux; faire de la démarche, du son de voix, du geste autant d'obligations sérieuses, et recommander de ne pas marcher trop vite dans la rue? (*De Off.*, I, XXXVI.)

Nous ne nous étendrons pas davantage sur les dangers qui résultent de cette confusion des deux principes. Toute cette discussion n'a pour but que d'appeler l'attention sur la gravité de cette question, de montrer que si elle n'apparaît pas dans la morale antique elle devait se poser tôt ou tard dans la philosophie moderne, celle-ci plus rigoureuse et plus précise, quoique les grandes doctrines morales de l'antiquité n'aient pas été à beaucoup d'égards surpassées ni égalées. Toutes ces conséquences, en effet, devaient se produire dans les mœurs et les doctrines modernes, et surtout contemporaines.

QUESTION IV

De la confusion du bien et du beau dans la Morale moderne.

DISSERTATION

Le problème de la distinction du bien et du beau n'est apparu que fort tard dans la philosophie moderne. Ce n'est qu'à la fin du dernier siècle, dans l'école de *Kant*, qu'on le voit se poser pour la première fois. Moraliste sévère autant que profond métaphysicien, ce philosophe, dans sa *Raison pratique*, avait décrit avec une rigueur inconnue à ses prédécesseurs les conditions de la loi morale, dont il fait surtout ressortir le caractère obligatoire et impératif. D'autre part, dans sa *Critique du jugement*, il s'était attaché à définir le beau, à faire l'analyse des jugements du goût et des sentiments qui leur correspondent. Cette distinction établie, il était naturel qu'on vînt à se demander s'il n'y avait pas quelque inconvénient à confondre dans la morale ces deux idées du *bien* et du *beau* et les deux facultés qui les révèlent : la *conscience* et le *goût*. C'est ce que fit le poète *Schiller*, dans deux de ses écrits, *des Limites dans l'emploi des belles formes* et *des Mœurs esthétiques*. Mais, depuis, la confusion

devait se reproduire bientôt au sein des systèmes auxquels cette distinction est contraire. L'auteur lui-même, dans ses *Lettres sur l'éducation esthétique*, l'ouvrage le plus remarquable qu'il ait laissé sur la science du beau, semble un peu se rétracter; il reproche à la morale de Kant son trop de sévérité et ce qu'il appelle le divorce de la raison et du sentiment. Dans les systèmes suivants, tous plus ou moins panthéistes, on voit prédominer de plus en plus le côté esthétique sur le côté moral. Là, en effet, où l'âme n'a pas d'individualité propre, où la vraie personnalité disparaît, là où, de plus, la sanction de la loi dans une autre vie n'existe pas, la *beauté de la vertu* est le seul motif élevé qui puisse engager à la pratiquer. Le bien s'efface et s'absorbe dans le beau; son caractère impérieux et obligatoire ne peut ni s'expliquer ni se justifier. — Le successeur immédiat de Kant, *Fichte*, dans la seconde période de sa doctrine, aboutit à une sorte de mysticisme moral, où la beauté intérieure de l'âme est donnée comme le plus haut point de perfection où elle puisse atteindre. Concentré en lui-même, le *moi* trouve dans la conscience de son activité infinie le calme et la sérénité qu'il craint de compromettre en prenant part aux luttes de l'existence finie. Cet état d'une *belle âme* exempte d'efforts et de scission est l'idéal auquel tend tout esprit élevé. Ce côté à la fois esthétique et moral apparaît dans la poésie sentimentale et mélancolique de cette époque. Il s'y joint un sentiment profond de la poésie de la nature. Les écrits de *Novalis*, surtout le *Werther* de *Gœthe* en sont la plus haute expression littéraire. Une mélancolie profonde s'est emparée de l'âme qui, tout occupée d'elle-même et de sa passion, oublie et dédaigne tous les devoirs sérieux de la vie. — L'école *humoristique* de *Jean Paul* et de *Fr. Schlegel* pousse encore plus loin ce principe qui prend le nom d'*ironie* dans l'art. Ici, le moi qui a conscience de son infinité prend en mépris et en pitié tout ce que le vulgaire estime ou admire. Ce qui est regardé comme le plus saint et le plus respectable n'échappe pas à ce dédain. Se sentant supérieur, l'être privilégié qui sait se placer à cette hauteur plane dans une région si élevée qu'à ses yeux toutes les différences et les oppositions s'ef-

facent. Le vrai et le faux, le bien et le mal, le sacré et le profane, l'infini même et le fini s'évanouissent et disparaissent. Il se rit de tout, non sans mêler pourtant quelque compassion à cette universelle ironie. Mais son indifférence sublime en présence des luttes et des misères de la vie ne lui permet pas d'y prendre part; il les contemple et les dédaigne. C'est la théorie du *dédain transcendant* très-connu chez nos voisins. — Au panthéisme subjectif de Fichte succéda un autre panthéisme, celui de *Schelling*, comme tout panthéisme peu compatible avec la morale, mais très-favorable à l'art. Ici, la poésie déborde de toutes parts. L'art est proclamé la forme la plus élevée de la pensée humaine et mis au-dessus même de la religion. C'est l'apothéose de l'art. La nature est un *poème divin;* l'histoire est une *épopée*, la vie un *drame*. Mais que sera la morale? Son rôle est plus faible. La destinée de l'homme est de reconnaître son identité avec la nature et avec Dieu, l'être universel. L'activité extérieure, l'énergie du caractère, le sentiment de la personnalité s'accordent assez mal avec cette doctrine dont le corollaire moral sera plutôt l'abandon de soi, du devoir et du droit des individus et des peuples. L'indifférence, une indifférence sublime, remplace ces soucis et ces intérêts. L'individu pourtant ne s'oublie pas; jouir d'une existence aisée, tranquille et honorée, faire son chemin, arriver à quelque poste élevé et le garder, se faire une réputation, goûter les douceurs de la vie élégante au milieu des splendeurs de l'art, telle est la vraie sagesse. Le sage qui la professe et la suit sera conseiller aulique et l'ami d'un prince plutôt qu'Epictète ou Socrate.

En France, on a pu voir le reflet ou le pendant de toutes ces doctrines. Elles s'y sont reproduites avec les différences que l'esprit et le caractère français devaient y apporter. Nous serons ici d'autant plus bref que nous aurions plus à dire. Remarquons-le d'abord, si la morale est le côté faible de tous ces systèmes, qui comme le positivisme, le panthéisme et le scepticisme, tendent à effacer le sentiment du devoir avec la personnalité, tous devaient d'autant plus préconiser l'art comme offrant à l'homme l'idéal qu'il doit poursuivre. Nous l'avons dit, quand le devoir n'a pas de

sanction et que la réalité de l'existence humaine se réduit à une forme éphémère, le beau prend la place du bien, l'utile d'ailleurs étant satisfait. C'est quelque chose; mais, on en conviendra, ces systèmes sont peu propres à former des caractères énergiques et des martyrs du devoir. Je n'en excepte pas le spiritualisme contemplatif qui, des hauteurs où il se tient, ne sait prononcer que de vagues et discrètes formules. Tous les chefs ou les adhérents de ces systèmes ont un même mot à la bouche : l'idéal. Tous pratiquent le culte de l'*idéal*. C'est leur religion et aussi leur morale. Les yeux fixés sur l'idéal de la science, de l'art ou de l'humanité, l'individu n'a guère à s'occuper de lui-même que pour faire de sa vie une *œuvre d'art*. Epris à un degré égal de la vérité et de la beauté qui est aussi la vérité la plus haute, il habite cette région sereine où tout est harmonie. Etranger aux luttes où se consument les efforts souvent malheureux des vulgaires humains, il les contemple et les juge, indifférent et désintéressé. Il traverse ainsi les plus graves événements sans en être touché, et, spectateur impassible, il suit la marche des idées peu soucieux de ce qui divise les hommes. Ce rôle est commode et ne réussit pas mal à celui qui a surtout des convictions esthétiques.

L'esthétique est aujourd'hui fort à la mode. Elle s'allie très-bien à l'affaiblissement des caractères et à l'énervement moral. L'*art* et la *littérature*, le *roman* et le *théâtre*, le goût et l'étude des objets d'art, les expositions, etc., tout contribue à augmenter et à étendre son empire, et ce qu'on peut appeler le développement des *mœurs esthétiques*, là où l'ignorance et la grossièreté n'opposent pas une barrière invincible. Nous sommes loin de contester les bons effets de cette tendance et de cette culture. C'est encore une digue opposée au matérialisme. Mais nous ne pouvons oublier les inconvénients et les dangers qui résultent de cet empiétement d'un domaine sur un autre et de la confusion de deux choses aussi différentes, malgré leurs rapports, que la morale et l'art.

Sans revenir sur ce qui a été dit, nous choisirons un exemple propre à faire voir jusqu'où peut aller le danger de cette confusion.

Je suppose aujourd'hui que le poète ou le romancier qui représente et décrit la passion n'ait pas un sens moral très-vif ni surtout très-sévère ; l'œil fixé sur son idéal, qui est l'*idéal du beau*, il sera amené à faire de la passion elle-même et du triomphe de la passion le but suprême de l'art. La passion qui répond à la beauté est l'*amour*. Cette passion jalouse qui veut régner en souveraine doit exiger le sacrifice de tout ce qui n'est pas elle. Elle ne peut souffrir à côté d'elle une puissance qui lui ferait obstacle. Cette puissance ne peut être que la *loi morale*. Mais celle-ci a-t-elle conservé son autorité souveraine ? Non, la passion a usurpé ses droits ; elle règne à sa place. Donc, non-seulement celle-ci exige qu'on la préfère à toute autre passion, mais aussi que le devoir s'abaisse devant elle et lui soit immolé. Quelle plus haute preuve peut-on donner de son amour, d'un amour vraiment désintéressé, que de lui sacrifier tout jusqu'au devoir et à la vertu ?

Tant qu'on n'est pas arrivé là, il y a quelque chose de plus fort que l'amour, et lui-même n'est plus qu'au second rang. Tel sera donc l'*idéal de l'art :* la morale abaissée devant lui et foulée aux pieds, la passion occupant la place réservée à ce qui devait la réprimer et la gouverner. Cette flamme souvent impure de la passion, elle purifie tout. Elle fait rompre les liens les plus sacrés ; elle-même est proclamée sainte et divine.

Cette *sophistique de l'art* n'est pas une invention de la dialectique ; elle s'est étalée dans les romans et au théâtre. Enumérer toutes les formes dans lesquelles ce thème s'est produit depuis un demi-siècle serait faire l'histoire d'une portion considérable des œuvres de la littérature et de l'art contemporains.

Voilà où l'on peut être conduit quand la morale s'identifie à ce point avec l'art, que la beauté est déclarée le secret du monde et le mobile suprême des actions humaines.

Ce qui prouve combien cette théorie est dangereuse, c'est que le spiritualisme lui-même n'a pas su éviter cet écueil. Nous savons qu'il protesterait de ses intentions et ferait avec raison ses réserves. On n'en est pas moins étonné quand on lit cette conclusion d'un rapport officiel où les

œuvres de la philosophie contemporaine en France sont jugées au point de vue spiritualiste :

« L'esthétique n'est pas seulement une partie de la philo-« sophie ; considérée dans ses principes, où elle s'identifie à « la morale, elle devient la philosophie elle-même. Nous « avons vu ressortir du mouvement des idées contempo-« raines et des réflexions qu'il suggère ce résultat général, « de tout temps prévu par toute haute métaphysique, que « ce qui doit rendre raison du monde, de la nature, c'est « l'âme, c'est l'esprit. Si donc la beauté est le mobile de l'âme « et ce qui la fait aimer et vouloir, c'est-à-dire agir, c'est-à-« dire vivre, c'est-à-dire être, puisque pour l'âme, puisque « pour tout être, vivre, agir, sont la même chose, la beauté « et principalement la plus divine et la plus parfaite con-« tient le secret du monde (1). »

L'esthétique est-elle la philosophie tout entière ou une partie de la philosophie ? Ceci nous paraît un peu légèrement décidé. Est-il vrai qu'elle s'identifie tout à fait avec la morale dans ses principes ? Nous pensons avoir montré le contraire. L'accord, selon nous, suffit ; le danger qui résulte de la confusion est manifeste. Nous admettons volontiers que ce qui rend raison du monde, de la nature, c'est l'âme et l'esprit. Mais si la beauté est le mobile de l'âme, ce mobile n'est pas le seul, et ne doit jamais être le premier. Si elle fait aimer, elle ne fait pas vouloir et elle n'impose nulle obligation. Il est possible qu'à une certaine hauteur métaphysique, ces différences s'effacent. *Être*, *vivre*, *agir*, *aimer* et *vouloir* sont alors la même chose aux yeux du métaphysicien qui placé au centre voit partout l'unité. Il n'en peut être ainsi pour le moraliste. Que la beauté la plus parfaite et la plus divine contienne le secret de l'univers, qui peut y contredire ? Mais si l'on sort des vagues formules, on est forcé d'admettre même dans la métaphysique que ces idées qui sont des principes, le *vrai*, le *bien* et le *beau*, offrent d'essentielles différences. Quant à la morale, la beauté est un des grands mobiles de la volonté; mais au-dessus d'elle est la loi qui émane du bien. Le beau n'agit

(1) *Rapport sur l'état de la Philosophie en France au* XIX^e^ *siècle*, par M. Ravaisson. *Conclusion.*

pas sur la volonté comme agit le bien : il agit par attrait, non par autorité. Il ne commande pas comme fait la sainte loi du devoir. Le point est grave et veut être médité. Cette morale, qui est bien la morale esthétique, que produira-t-elle ? Des caractères énergiques ou faibles ? des hommes d'action ou des esprits contemplatifs ? des observateurs zélés du devoir ou des amants de la beauté ? des héros ou des *dilettanti* ? des citoyens ou des critiques et des artistes ? des défenseurs du droit et de la liberté ou des esprits distingués raffinés, mais indifférents, peu soucieux de se mêler aux luttes de la vie et de la politique ? Pour nous, nous pensons que ce n'est pas à l'école du *quiétisme* philosophique ou esthétique qu'il faut demander des leçons ni des modèles de mâle énergie dont le siècle a besoin pour relever les caractères.

QUESTION V

De la Morale des poètes. — Quels secours la Morale emprunte-t-elle a la poésie ?

PROGRAMME

Horace a dit d'Homère :

Qui quid sit pulchrum, quid turpe quid utile quid non
Planius ac melius Chrysippo et Crantore dicit. (Ep. I, 2.)

D'autre part, Platon bannit les poètes de sa république, et cela, au nom de la morale qui, selon lui, ne peut s'accommoder de la peinture toujours dangereuse des passions humaines. Il y a sans doute de l'exagération des deux côtés : la morale est souvent fort mal enseignée par les poètes ; seulement, on peut dire que ce n'est point aux poètes à enseigner la morale. D'autre part, le secours que la poésie et l'art en général peuvent prêter à la moralité, surtout si l'art est pur et si la poésie est sérieuse, élevée et conforme à ses véritables lois, ne peut être contesté. — En quoi consiste ce secours ? Comment l'art peut-il être un utile auxiliaire pour la morale et contribuer à l'éducation morale de l'homme ? Ce sujet, traité d'une façon supérieure par Schiller dans ses *Lettres sur l'éducation esthétique*, peut être l'objet d'une dissertation intéressante dont voici le plan et les idées principales :

1° L'art et la poésie n'ont pas directement pour but de produire un effet moral. Leur but est l'expression du beau ; mais si l'art est pur, si la poésie est conforme à ses véritables lois, ils produisent un effet qui contribue à la moralité. Comment ? En élevant l'âme, en développant en elle le sens de l'idéal, en adoucissant les passions, en les purifiant, en faisant pénétrer en elle le sentiment de l'harmonie, de la mesure, en écartant les penchants vulgaires et grossiers. C'est le sens du mot d'Aristote sur la tragédie, elle *purifie les passions qu'elle excite.* (*Poét.*, VI.)

2° Passant en revue les différents genres d'art et de poésie, on insistera particulièrement sur la *poésie dramatique.* On montrera ses effets sur l'âme du spectateur. On citera quelques exemples tirés des plus grands poètes anciens et modernes, et on fera voir que si le théâtre n'est pas toujours une *école de mœurs*, il exerce sur les mœurs une influence salutaire, à condition que lui-même se conforme aux lois véritables de l'art. — Répondre aux *objections* et conclure.

QUESTION VI

La Morale est-elle contenue dans l'histoire ? — De quels secours l'histoire est-elle à la Morale ?

PROGRAMME

L'histoire est appelée par Cicéron la maîtresse de la vie, *magistra vitæ.* Selon Tacite, elle est la conscience du genre humain, *conscientia generis humani.* Ces titres sans doute sont réels. Le moraliste fait très-bien d'emprunter souvent ses exemples à l'histoire ; ils donnent à ses préceptes plus d'autorité, comme ils servent à les rendre plus sensibles et plus frappants. L'encouragement à la vertu nous vient surtout de l'imitation des grands modèles. Il importe cependant de ne pas donner trop d'extension à cette pensée, qui devient fausse, si l'on prétend par là que la morale est contenue dans l'histoire. C'est au contraire à réfuter cette thèse que sera consacrée cette dissertation. On fera valoir surtout les raisons suivantes :

1° L'histoire, comme telle, est d'abord le *récit des faits.* Or,

la morale n'est pas une science de faits ; son caractère est rationnel, non empirique.

2° L'histoire *juge* aussi les actions; mais, pour juger, il faut une règle. D'où cette règle sera-t-elle tirée? des faits eux-mêmes (cercle vicieux)? On démontrera qu'il n'en peut être ainsi et on fera ressortir les conséquences d'une telle supposition.

3° Les *exemples de l'histoire* ont besoin eux-mêmes d'une règle qui serve à les apprécier. L'historien doit avoir des principes de morale très-fermes et raisonnés. — Faire ressortir les conséquences du scepticisme historique et des fausses doctrines introduites dans l'histoire. — L'habitude de juger les actions des grands hommes d'après leur éclat ou par les effets qui frappent l'imagination pervertit la conscience de l'historien. — Indulgence déplorable qui se remarque dans les plus grandes compositions historiques. Le héros y est absous de ses fautes et de ses crimes qui disparaissent dans la renommée. — Conclure (1).

QUESTION VII

De la responsabilité morale; son principe, ses conditions et ses conséquences.

DISSERTATION

La responsabilité est le caractère des actes humains. L'homme étant *libre* se sent *responsable* de ses actions. Toute la moralité est comprise dans cette idée d'où dérivent d'autres notions, celle de mérite et de démérite, de vertu et de vice, de récompense et de châtiment, de droits et d'obligations. Rien donc ne nous est plus familier que cette idée. Le mot revient sans cesse dans la bouche du moraliste, du théologien, du jurisconsulte, de l'homme d'Etat. Il y a une responsabilité attachée à toutes les fonctions et à tous les pouvoirs. Mais si la responsabilité morale n'est un mystère pour personne, il appartient à la science de l'éclaircir et de la préciser, d'en déterminer le principe et les conditions et de la suivre dans ses conséquences.

I. On peut définir la *responsabilité* le propre d'un agent libre qui, se reconnaissant la cause de ses actes,

(1) V. *de la Philosophie dans l'éducation classique*, sect. I, IV.

doit consentir qu'on les lui impute et est obligé d'en rendre compte à une puissance supérieure. Deux idées la constituent : 1° la *causalité libre*, 2° la *loi* ou le *pouvoir supérieur* qui commande à cette liberté ou qui la régit. Cette définition s'applique à toute espèce de responsabilité morale, civile, politique, etc.

Quant à la responsabilité morale, elle a cela de particulier que la puissance à laquelle est soumise la volonté n'est pas une puissance extérieure, mais la loi morale elle-même, révélée par la conscience. L'autorité de cette loi nous apparaît non-seulement comme inviolable et sacrée, mais comme immédiate, parce qu'elle émane d'une justice absolue à laquelle doit obéir tout être raisonnable et libre.

Des deux principes qui engendrent la responsabilité, la *liberté* et le *pouvoir* qui a droit de lui commander, lequel est le premier, le vrai principe? Tous deux sont également nécessaires. Mais on peut soutenir que le premier est la liberté, dont elle est comme l'attribut et le corollaire.

Un être libre, par cela même qu'il est l'auteur véritable de ses actes, doit en être responsable. Celui auquel manque la liberté, qui n'agit que par contrainte, ou sous l'empire d'une loi fatale à laquelle il ne peut ni résister ni se soustraire, n'encourt aucune responsabilité; car ce n'est pas lui en réalité qui agit. Celui qui le fait agir est la véritable cause dont il n'est que l'instrument. Il serait absurde de lui imputer ce qu'il n'a pas fait ou n'a pu s'empêcher de faire. Il s'ensuit rigoureusement que tout système qui nie ou dénature la liberté, de quelque part qu'il vienne et quel que soit son caractère, matérialiste, idéaliste ou panthéiste, doit nier toute responsabilité dans l'homme. En supprimant le *libre arbitre* et en conservant la responsabilité, il tombe dans une contradiction manifeste. C'est, on le sait, une manière indirecte de réfuter le fatalisme. (V. *Précis*, p. 208.)

Mais si la liberté est l'origine première et comme l'essence de la responsabilité, elle ne suffit pas à l'expliquer. Il faut, nous l'avons dit, que l'agent libre se sente obligé vis-à-vis d'une *puissance supérieure* et que celle-ci ait le droit de lui commander. Ici apparaît dans la responsabilité morale l'idée d'une *loi* dont le caractère, avec l'immutabilité et la

nécessité, est l'autorité souveraine. Cette loi, c'est la loi morale. On sait qu'en elle, en effet, réside la vraie souveraineté. Cette loi est l'éternelle *justice*, la loi gravée au fond des âmes, la raison absolue qui gouverne le monde et qui doit régir aussi les volontés. Aussi en est-il d'elle comme de la liberté; tout système qui nie cette loi ou en conteste les caractères, qui l'altère ou la défigure, qui en méconnaît l'origine ou le principe éternel et divin, détruit par là même la vraie responsabilité. L'homme n'ayant plus à compter qu'avec lui-même ou avec des êtres comme lui destitués d'autorité et dont la volonté n'a par elle-même rien de sacré, n'est plus moralement responsable de ses actes. Sa volonté est livrée au caprice et à l'arbitraire. Il n'a plus qu'à obéir à la force. Celle-ci, sans doute, pourra bien lui donner des ordres et lui imposer la nécessité de les accomplir, mais une telle soumission n'a rien de commun avec l'idée d'une responsabilité véritable, celle que conçoit la raison et qu'accepte la volonté d'un être intelligent qui se sent libre et reste libre tout en se soumettant à une loi ou à un pouvoir raisonnable et juste.

II. Telles sont les idées qui forment l'essence et la base de la responsabilité morale. Si l'on nous demande quelles en sont les *conditions*, nous répondrons que ce sont les conditions de la liberté elle-même. Il faut y ajouter celles qui sont nécessaires pour que la loi soit à la fois connue de l'agent moral qui doit lui obéir et pour que son accomplissement soit possible. Leur examen ne peut être ici que sommaire; le détail de ces causes appartient à la théorie de la liberté et à celle de la loi qui doit la régir dans son application aux cas particuliers de la conduite humaine et de la vie sociale.

Rappelons d'abord les conditions relatives à la liberté.

La première est la *raison* comme servant de guide à la volonté.

1° Pour que l'homme soit réellement libre et par conséquent responsable de ses actes, il faut que sa volonté soit suffisamment *éclairée*. Il doit être capable de choisir entre les motifs qui le sollicitent, de raisonner sa conduite, en un mot d'agir avec discernement. Il faut qu'il sache se

marquer un but, combiner les moyens pour l'atteindre, délibérer, prendre un parti et se décider en connaissance de cause. Autrement, il n'est pas réellement libre et il n'est pas non plus ou n'est qu'imparfaitement responsable. S'il n'a pu ni calculer, ni prévoir les actes qu'il devait faire, ni en mesurer la portée, comment les lui imputer?

2° La *possession entière de soi* est également nécessaire. S'il a été fatalement entraîné à les produire, si le *trouble* ou l'*aveuglement* de la passion lui a ravi la libre possession de lui-même, il serait injuste d'être aussi sévère envers lui pour les actes qu'il a pu commettre; au moins sa part de responsabilité se trouve être ainsi fortement diminuée. On voit que toutes les causes qui *augmentent* notre liberté augmentent aussi dans la même mesure notre responsabilité, que celles qui l'*affaiblissent* et la diminuent produisent les mêmes effets sur le pouvoir responsable qui est en nous.

Nous ne pouvons entrer dans l'examen de toutes ces conditions qui modifient, augmentent ou restreignent la liberté et, par contre-coup, augmentent, affaiblissent dans la même mesure la responsabilité. Il suffit d'indiquer les principales : d'un côté, l'*ignorance*, l'*erreur*, la *folie*, l'*égarement*, la *passion*, l'*éducation*, la *coutume;* d'autre part, l'instruction et les lumières, un degré supérieur d'*intelligence*, le *talent*, le *génie*, etc., les avantages de la naissance et de la fortune, la position sociale, etc. Pour déterminer le degré de responsabilité morale de chacun, il faudrait tenir compte de toutes ces conditions, les calculer et les apprécier. Par où l'on voit combien est fausse et imparfaite la justice humaine, incapable qu'elle est d'apprécier et de mesurer toutes ces causes. Il en est de même de l'opinion que nous avons de nos semblables et des jugements que nous portons sur eux. Cela ne veut pas dire que nous devons nous abstenir de juger et que la justice humaine est incompétente, ce qui serait ouvrir la porte au scepticisme et rendre la société impossible; mais cela prouve la nécessité d'un tribunal supérieur, plus éclairé, qui juge en dernier ressort les actes humains et fasse à chacun sa part de responsabilité en tenant un compte exact de toutes ces causes.

3° Une condition que nous ne pouvons omettre, c'est l'*éten-*

due du pouvoir dont la liberté dispose et celle des devoirs qui y correspondent. Plus est grand ce pouvoir, plus est grande la responsabilité. A mesure que les devoirs deviennent plus étendus et se multiplient, la responsabilité s'accroît et s'étend; elle revêt des formes plus variées; le poids du fardeau augmente dans une égale proportion. Il en est des droits comme des devoirs. La responsabilité confère des *droits* nécessaires à l'exercice du pouvoir et à l'accomplissement des devoirs; mais chacun de ces droits est lui-même la source d'obligations qui s'ajoutent à tous ces devoirs et augmentent la responsabilité. Il en est ainsi partout dans l'ordre moral comme dans l'ordre civil et *politique*. L'*échelle des devoirs et des droits*, comme celle des *pouvoirs*, marque les degrés de l'échelle de la responsabilité.

A cette question des conditions de la responsabilité se rattache une foule de problèmes délicats que le moraliste doit résoudre et que nous ne faisons qu'indiquer. L'homme est-il ou non responsable des suites de ses actes, surtout s'il ne les a pas prévus? Doit-on jusqu'à un certain degré lui en demander compte? Jusqu'à quel point est-il responsable dans l'*ivresse*, dans l'*emportement* de la *passion*, dans la *folie* elle-même? Quel est l'effet des habitudes volontairement contractées et devenues fatales? Quelle est la part du *tempérament*, du *caractère*, etc.? Toutes ces questions qui compliquent si fort le problème de la liberté ne rendent pas moins obscur celui de la responsabilité. Ne pouvant les aborder, nous nous bornerons à une réflexion générale.

L'homme n'est que trop porté à diminuer sa responsabilité, à mettre sur le compte d'autrui ou de la fatalité des circonstances, les fautes et les maux qu'en définitive il ne doit souvent imputer qu'à lui-même. Le stoïcisme exagère quand il dit : *Nostrorum causa malorum nos sumus*. Mais la maxime contraire, beaucoup plus en faveur, n'est pas moins fausse et elle est beaucoup plus dangereuse. Les consciences timorées tremblent toujours, en s'exagérant leur part de responsabilité; mais elles sont rares. Le nombre est bien plus grand de celles qui se rassurent et s'en prennent aux circonstances ou aux autres de ce qui vient de leur paresse et de leur incurie, de leur folie ou de leurs

vices, le plus souvent d'un lâche abandon d'eux-mêmes. Mais nous laissons ce sujet qui fournit une si ample matière d'exhortations et de préceptes aux moralistes.

Les conditions de la responsabilité qui se rapportent à la *loi* elle-même se réduisent à deux principales : 1° que la loi soit *connue* et comprise ; 2° que son accomplissement soit *possible*. Elles rentrent, il est vrai, en partie dans celles de la liberté ; néanmoins, elles appellent une attention particulière.

1° L'agent moral, pour être responsable, doit *connaître* et comprendre la loi, comme il doit se sentir libre de l'observer ; cela même est la condition de la vraie liberté qui doit être éclairée. Si l'agent moral n'a pu comprendre la loi à laquelle il doit obéir, s'il ne la connaît pas ou la connaît mal et ne la voit qu'obscurément, si les lumières lui font défaut pour savoir l'appliquer, serait-il juste de lui demander un compte exact et rigoureux de sa conduite ?

Il n'en est pas moins nécessaire d'insister sur le caractère de la loi elle-même telle qu'elle doit être connue et comprise, et du pouvoir qui impose la vraie responsabilité. Que l'homme soit parfaitement éclairé sur ce qu'il doit faire ou ce qui lui est ordonné, qu'il se sente libre d'agir conformément à cette loi ou à cet ordre ou de lui refuser son obéissance, cela suffit-il pour constituer la responsabilité véritable, je veux dire la responsabilité morale ? Non, certes. Que faut-il donc ? Il faut qu'il conçoive cette loi comme *juste*, comme l'expression de l'ordre et d'une *justice absolue*. Celle-ci doit être observée par elle-même et pour elle-même, indépendamment des suites et des effets, par cela seul que ce pouvoir et cette autorité sont sacrés et respectables. Autrement, si la loi ou le pouvoir lui apparaît comme établis par la force, ou même seulement dans son propre intérêt ; si l'un et l'autre sont fondés sur le caprice d'une volonté arbitraire, tenez-le pour sûr, il ne se croira pas réellement responsable. Aussitôt qu'il verra que son intérêt lui conseille d'agir autrement, quand il se croira assez fort pour résister au commandement, assez habile pour se soutraire à la loi et l'éluder, il le fera sans remords, sans qu'il sente peser sur lui le moindre fardeau de responsabilité morale. Car celle-ci est indépendante de toute contrainte et de toute sanction. Si la sanction est nécessaire, elle-même a sa

source dans la vraie responsabilité : celle qui n'existe qu'aux yeux de la conscience, ce qu'il serait facile de prouver, mais n'est pas notre sujet.

Il faut donc que la loi soit comprise, et cela comme juste, comme expression de l'ordre et de la justice. Ceci condamne tous les systèmes qui font reposer la loi morale sur d'autres principes que l'idée du bien et du juste, tels que l'intérêt, l'utile, la volonté arbitraire du Créateur, etc. De ces systèmes est absente la condition suprême de la responsabilité qu'ils sont impuissants à établir.

2° Quant au pouvoir d'appliquer la loi ou de l'exécuter, il est à remarquer que la loi morale a cela de particulier qu'elle peut toujours être accomplie dès qu'elle est comprise, et que celui auquel elle s'adresse se sent libre de le vouloir. Car c'est de cela seul que nous sommes réellement responsables aux yeux du juge qui est la conscience. L'intention, l'effort volontaire, voilà l'acte moral. Dès qu'ils existent, la loi est accomplie. L'homme n'est pas responsable de l'efficacité de ses actes, il ne l'est de leurs suites et de leurs effets qu'autant qu'il les a voulus et prévus. Mais ce dont il a et conserve toujours l'entière responsabilité, ce sont les libres déterminations de sa volonté. C'est l'effort qui suit ces déterminations. Là est le monde moral tout entier ; c'est aussi le champ véritable de la responsabilité.

Telles sont les vraies conditions de la responsabilité morale, source et principe de toutes les autres responsabilités. Celles-ci en effet sont toutes impuissantes et précaires si elles ne reposent sur elle. Nous n'avons pas ici à en parler, mais à signaler leur principe. Otez cette base, toutes leurs sanctions sont vaines ; car elles dépendent des événements et des circonstances. Elle seule, la responsabilité morale, a une base fixe et inébranlable.

III. Les *conséquences de la responsabilité* morale sont trop connues pour qu'il soit nécessaire de s'y appesantir et de les développer. Mais il est bon de les rappeler et surtout d'insister fortement sur le lien qui les unit au principe. A la responsabilité morale sont liées de près ou de loin toutes les autres notions morales : celles de la *vertu* et du *vice*, du *mérite* et du *démérite*, des récompenses et des peines ou de

la *sanction* des lois, celles enfin des *droits* et des *devoirs* qu'impose cette responsabilité. Toute la dignité de l'homme vient de ce qu'il est responsable de sa destinée et qu'elle a été remise entre ses mains. Elle est le principe de ses grandeurs et de ses misères. Enfin, comme il a été dit plus haut, toutes les antres responsabilités, bien qu'elles aient une garantie extérieure, n'ont de valeur et de force véritable qu'autant qu'elles ont pour base et pour soutien la vraie responsabilité, celle de l'homme à l'égard de lui-même et de sa conscience et envers Dieu, la justice absolue. Toutes ces idées se tiennent entre elles et forment un enchaînement logique tel qu'il est impossible de détruire l'un sans renverser les autres. De sorte que quand on nie une de ces conséquences, c'est comme si l'on niait le principe, et que quand on attaque le principe, il faut nier les conséquences.

C'est ici surtout qu'apparaît la faiblesse des systèmes qui tendent aujourd'hui à prévaloir (V. *Déterminisme*, *Positivisme*) et qui, tous entachés de fatalisme, détruisent dans sa source la responsabilité. Ils font des efforts inouïs et s'épuisent en subtilités pour échapper aux étreintes de la logique ; mais c'est vainement. Ils n'osent contester ouvertement la responsabilité morale de l'homme et des actes humains. Cela révolte le sens commun et les rendrait odieux. Aussi plusieurs, qui en théorie n'hésitent pas à nier le libre arbitre, proclament hautement la responsabilité. Ils regarderaient comme une injure qu'on leur reprochât de l'anéantir et avec elle ce qu'il y a de plus sacré ou de plus respectable parmi les hommes, la vertu, le devoir, le droit et les obligations, qui en sont les corollaires. Comment affirmer, en effet, que l'homme n'est pas responsable de ses actes, qu'il n'en doit compte ni à lui-même ni à la société ? Il faut bien reconnaître aussi que les peuples comme les individus portent la peine de leurs fautes, qu'ils expient souvent le lâche abandon d'eux-mêmes par leur déchéance ou par la perte de leurs droits. Comment nier surtout que l'homme ait des obligations à remplir envers ses semblables ? Quand il contracte des engagements et qu'il fait des promesses, est-il tenu ou non de les remplir ? et n'est-il pas respon-

sable de leur violation si elle a été volontaire ? Quand il y manque ouvertement, ne doit-il encourir aucun blâme ni aucun mépris ?

S'il a fait le mal et failli sur un point grave, n'est-il passible d'aucun châtiment ? Les peines portées contre lui sont-elles oui ou non justement méritées ? Ses crimes ne doivent-ils pas tomber sous la répression des lois ? Qui oserait soutenir que jamais l'homme ne s'avilit ni ne se dégrade, lorsque, sans nul souci de sa dignité morale, il se laisse aller à ses penchants les plus honteux et les plus dépravés ? D'autre part, comment ne pas accorder son admiration à celui qui, ayant fait un noble usage de sa liberté et compris toute l'étendue de la responsabilité que lui imposent ses devoirs d'homme et de citoyen, a su les remplir d'une façon héroïque dans les circonstances difficiles ? Nier ces choses ouvertement n'est pas possible. On les admet donc. On parle le langage commun : on va plus loin, on exalte d'autant plus tout ce qui est grand et beau dans l'ordre moral. Bref, on reconnaît ou l'on donne à croire qu'on reconnaît toutes les conséquences de la responsabilité. Mais en même temps on n'omet rien pour l'affaiblir dans son principe, qui est la liberté ; on méconnaît ou l'on altère toutes ses conditions. Cela n'empêche pas qu'on ne décerne des louanges aux hommes qui ont bien mérité de leurs semblables.

On propose de leur dresser des statues; on va jusqu'à ériger en religion le culte des grands hommes. Avec cela, on déclare qu'ils ont obéi à la force des choses et aux lois d'une inflexible nécessité. — Ce sont là, disons-nous, de pitoyables inconséquences, des contradictions palpables qui doivent éclairer sur la valeur d'un système et qui le réfutent. (V. *supra*, p. 80.) Si l'homme est libre, il est responsable de ses actions; s'il n'est pas libre, il n'est pas responsable. Rien de plus clair; il n'y a ici pas même de milieu pour le sophisme. S'il est responsable, il mérite et il démérite; on doit lui imputer ce qu'il fait de bien et de mal, de grand et de beau, de criminel ou de coupable. Autrement, l'imputation est ridicule; il ne mérite ni reconnaissance, ni admiration, ni honneurs, ni louanges. Il est absurde de le proposer pour modèle à ses semblables ou à des êtres qui ne

sont pas plus libres que lui. Il n'est pas plus logique de chercher à inspirer l'horreur de ses crimes et l'indignation de sa conduite si elle est mauvaise. Je le répète, le dilemme est de la dernière clarté, et il est impossible de trouver un biais pour y répondre. Nier le principe et admettre les conséquences ne vaut pas mieux que de nier les conséquences et d'accorder le principe. Le bon sens ne peut se plier à cette façon de raisonner qui n'a rien de transcendant, et dont l'absurdité est manifeste.

Mais si l'on admet le libre arbitre et, avec lui, la responsabilité morale, la raison reprend ses droits et l'on voit se dérouler clairement toutes les conséquences. L'homme, chargé de sa propre destinée, l'accomplit à ses risques et périls; il a des devoirs sérieux qu'il doit remplir et auxquels s'attache sa responsabilité; il a aussi des droits que celle-ci lui confère et qui sont inséparables de ses devoirs. Il trouve sa dignité à exercer les uns comme à remplir les autres. Il mérite et démérite selon qu'il reste fidèle à ses obligations, qu'il les viole et s'en écarte. Il est justement récompensé ou puni quand il a obéi à la loi ou qu'il l'a volontairement enfreinte. Dans cette conformité ou cette opposition volontaire est le secret de sa grandeur morale ou de son abaissement. Tous les jugements et tous les sentiments des hommes, en matière de moralité, s'expliquent ainsi facilement d'eux-mêmes. Autrement, ils deviennent inintelligibles. « Toutes ces idées et toutes ces vérités, comme dit Platon, se tiennent et s'enchaînent par des raisons de fer et de diamant. » (*Gorgias.*)

QUESTION VIII

L'honnête et l'utile ont-ils la même efficacité comme motifs des actions humaines?

ESQUISSE

S'il est vrai que l'*honnête* et l'*utile* sont toujours d'accord dans une conduite raisonnable, n'est-il pas indifférent de prendre l'un ou l'autre de ces deux motifs comme règle des actions humaines? Dans l'un et l'autre cas, l'homme sensé agira de même. Qu'importe qu'il le fasse par tel ou tel motif? Le grand point, c'est que sa conduite soit sage et bien ré-

glée. Il n'y a donc nul inconvénient à faire de l'utile ou de l'intérêt bien entendu la règle de notre conduite morale. (Bentham, Stuart-Mill.)

Ainsi raisonnent souvent les partisans de la morale de l'intérêt. On réfutera cette opinion par les raisons suivantes :

1° L'accord de l'honnête et de l'utile n'est vrai qu'autant que l'honnête est pris pour base et pour mesure de l'utile. Autrement, l'intérêt substitué à l'honnête ne fournit plus de règle certaine.

2° Est-il vrai qu'en prenant pour règle de conduite l'intérêt bien entendu, on agira de même que si l'idée du devoir préside à tous les actes de la vie? il n'en peut être ainsi : — 1° parce que l'un *conseille*, et que l'autre *commande*, que l'un manque d'autorité, que l'autre a une autorité souveraine. — 2° L'homme qui calcule et celui qui ne calcule pas sont-ils dans les mêmes conditions ? Le calcul ne produira-t-il pas la lenteur et l'indécision dans les actes? Ne doit-il pas ôter à la volonté son énergie? Le ressort de l'enthousiasme lui fait défaut. — 3° Dans les grandes luttes morales, comment ce motif soutiendra-t-il le courage de l'homme ? Le devoir seul produit les actes d'héroïsme (Socrate, Régulus, Caton).

3° D'ailleurs, la question est mal posée. La moralité des actes n'est pas dans les actes eux-mêmes et dans les effets extérieurs; elle réside essentiellement dans leur caractère *intentionnel*. Supprimer l'*intention* pour ne voir que l'effet extérieur, c'est supprimer la moralité. Insister sur ce point capital — Conclure.

QUESTION IX

Du précepte d'Aristippe « *Et mihi res non me rebus subjungere conor.* » — Ce précepte est-il compatible avec la Morale du plaisir?

PROGRAMME

Ce précepte qu'Horace emprunte à Aristippe (*Ep.* I, 1) est excellent ; mais il est incompatible avec la doctrine de ce philosophe dont la morale fondée sur le plaisir fut l'antécédent de celle d'Epicure. On démontrera : 1° qu'il est im-

possible, en effet, de garder sa liberté, la véritable indépendance de l'âme, au milieu d'une vie adonnée au plaisir et souvent licencieuse; 2° que cette liberté dont le type n'est pas rare et qui a quelque chose de séduisant, n'est qu'apparente; 3° qu'elle cache non-seulement la servitude des passions, mais une dépendance continuelle des choses et des hommes; 4° elle ne peut se concilier avec la dignité humaine, au fond elle n'est que l'égoïsme.

On montrera donc ce qu'il y a de faux et de mensonger dans cette doctrine de l'homme qui se dit libre parce qu'il est sans principes, et qui commence par s'affranchir des devoirs de la vie. — Ce sage qui se croit supérieur au plaisir et qui le prend pour but de ses actions est-il réellement libre? N'a-t-il pas des besoins et des désirs sans cesse renaissants? N'est-il pas forcé pour les satisfaire de recourir souvent à des moyens honteux, de se plier à la volonté des autres, de se soumettre à leurs caprices (1)? Ne doit-il pas renoncer à avoir une opinion à lui, se faire le complaisant et le flatteur des hommes qui disposent de la fortune et du pouvoir? *principibus placuisse viris.* (Hor.) — Comparer Socrate devant ses juges ou dans sa prison, avec Aristippe à la cour de Denys le Tyran (2). — Conclure.

QUESTION X

De la Morale du bonheur ou de l'*Eudémonisme.*

PROGRAMME

Le bonheur peut-il être proposé comme motif premier et comme règle des actions humaines? C'est la base de la morale d'*Aristote* (3). Elle diffère de celle d'Aristippe et

(1) *Omnis Aristippum decuit color et status et res.* (Hor., *Ep.* I, 17.) Aristippe était un homme d'esprit, d'un caractère gai et facile. Sa vie (V. Diog. Laërce) est semée de traits qui nous le montrent avec cette insouciance et cette facilité de caractère. « Il savait se faire aux temps, aux lieux, aux personnes; il était l'homme de toutes les situations, s'accommodant de tout, prenant le plaisir quand il se présentait, sans se donner la peine de le poursuivre. » (Diog. Laërce.) C'est lui qui disait : « Je possède Laïs; elle ne me possède pas. » On ferait de lui cet éloge qu'il savait parfois porter tour à tour la pourpre et les haillons. (*Ibid.*)

(2) V. l'*Entretien de Socrate avec Aristippe*, Xénophon, *Mém. de Socr.*, II, I.

(3) Le bonheur est la fin de tous les actes humains. (*Eth. à Nic.*, I, IV.)

d'Epicure en ce que ce n'est pas le plaisir qui doit être ici la fin de nos actes, mais le bonheur, et que le bonheur consiste dans l'*activité de l'âme conforme à la raison.* (V. *Eth. à Nic.*, I et II.) (1) Si la vertu n'est pas le bien unique, elle est le plus grand des biens. Hors d'une conduite sage et raisonnable, il n'y a que des plaisirs passagers et trompeurs. — On voit combien cette morale, qui ne sépare pas le bonheur du bien et qui le fait consister surtout dans la vertu, est supérieure à la morale du plaisir.

Est-elle la vraie ? Tout en maintenant l'accord de la vertu et du bonheur, échappe-t-elle aux objections qu'une critique sévère adresse à toute doctrine qui offre un caractère intéressé ? Ce système a été en effet combattu d'abord par les stoïciens dans l'antiquité, puis par Kant chez les modernes. On a ici à reprendre cette thèse et à la discuter.

1° Peut-on tirer du *bonheur* une règle de conduite *certaine*, *fixe*, revêtue d'une *autorité* suffisante, capable d'engendrer et d'expliquer les devoirs ou les *obligations* de la vie ? Dans une pareille doctrine, a-t-on le droit de donner de véritables *préceptes*, ou seulement des *conseils* dictés par la *prudence ?*

2° En renversant l'ordre des idées, en plaçant le bonheur avant le bien, ne se trouve-t-on pas condamné par la logique à des conséquences que le bon sens et la conscience même repoussent, comme de déclarer le bonheur digne de nos respects et de nos louanges, ainsi que le fait Aristote. (*Eth. à Nic.*, I.) (2)

3° La distinction des différentes sortes de biens qu'établit le moraliste (biens intérieurs, biens extérieurs, de l'âme, du corps), quoique très-réelle, ne suppose-t-elle pas un principe supérieur qui décide du choix entre les biens et qui ordonne de préférer les uns aux autres ?

4° Dans son analyse du bonheur, Aristote reconnaît plusieurs éléments, la richesse, la santé, la beauté, les qualités du corps et de l'âme, entre lesquelles la vertu brille au pre-

(1) La fonction propre de l'homme est l'acte conforme à la raison. (*Ibid.*) — Le bien propre de l'homme est l'activité de l'âme dirigée par la vertu. (*Ibid.*)

(2) Il est quelque chose de respectable et de divin. (*Ibid.*, ch. x.) Nous admirons le bonheur et la félicité des Dieux. (*Ibid.*)

mier rang. Mais qui fait une obligation de choisir la vertu? Le plaisir lui-même est loin d'être à dédaigner. Lui-même est un but et l'achèvement de l'acte. (*Ibid.*, X.) Mais tout plaisir n'est pas bon. Qui doit distinguer entre les plaisirs? régler et mesurer le plaisir? N'y a-t-il pas là un cercle vicieux? La vertu est donc la règle du bonheur ou du plaisir. On fera ressortir ces contradictions (1). — Conclure.

QUESTION XI

Examen de la doctrine stoïcienne : *La vertu suffit au bonheur.*

ESQUISSE

Aristote faisait de la vertu le premier des biens, mais non le bien unique. Platon, son maître, dont la morale repose sur une base plus sûre que le bonheur, admettait aussi à côté des biens qu'engendre la justice d'autres biens, tels que la science, les jouissances pures de l'âme, la santé et les plaisirs réglés et modérés des sens. (V. *Philèbe.*) (2) Plus étroite et plus exclusive, la morale stoïcienne ne reconnaît d'autre source de bonheur que la vertu elle-même. Elle proclame la vertu et le bonheur identiques. « La vertu suffit à rendre l'homme heureux, » telle est la thèse que soutenaient Zénon et ses disciples et qu'on trouve partout chez leurs successeurs. C'est la pensée du *de Vita beata* de Sénèque. Les écrits d'Epictète et de Marc-Aurèle la reproduisent. Cicéron en a fait le sujet des *Tusculanes.*

Cette doctrine sans doute est très-élevée et très-pure. Est-elle vraie? n'offre-t-elle aucun danger par ses conséquences? La loi morale trouve ainsi sa sanction en elle-même entière et complète. Les autres sanctions deviennent inutiles, celle d'une vie future en particulier. La preuve la plus forte de l'immortalité de l'âme perd sa valeur. Il importe donc de faire subir à cette maxime un

(1) Ce sont les actes de vertu qui décident souverainement du bonheur. — Ces actes sont plus stables que la science elle-même. — L'homme heureux parce qu'il est honnête ne sera jamais malheureux. — Mais sera-t-il heureux? lui-même ajoute, quoiqu'il ne soit plus fortuné, je l'avoue, s'il tombe en des malheurs pareils à ceux de Priam. (*Ibid.*)

(2) Itaque omnis illa antiqua philosophia sentit in una virtute esse positam beatam vitam, nec tamen beatissimam, nisi adjungeretur et corporis et cætera, quæ supra dicta sunt, ad virtutis usum idonea. (Cic., *Acad. post.*, I, VI.)

sérieux examen. Mais avant, il est bon de savoir de quels arguments se servent ses partisans pour l'établir ou la défendre. Voici les principaux :

Le premier est la définition même du bonheur. Le vrai bonheur consiste dans le calme et la tranquillité de l'âme, *sine stabile et permanente bono beatus esse nemo potest.* (Cic., *de Finib.*, V, XIV.) La vertu seule peut le procurer.

Les autres biens, la *santé*, la *richesse*, la *force*, la *beauté*, les avantages de l'esprit et du corps, sont extérieurs et ne sont pas de véritables biens. La vertu seule est à nous et ne dépend que de nous. Elle est à proprement parler le bien de l'âme. La raison, en effet, est l'essence de l'homme. La conformité à la raison est donc le seul bien. Le reste nous est étranger. Ce sont si l'on veut des avantages, *commoda*, non des biens, *bona*. De même, le seul mal est le mal de l'âme, l'injustice. Les autres maux sont des incommodités, *incommoda*. Le sage n'en doit pas tenir compte; il les supporte avec impassibilité. Ainsi la douleur physique n'est pas un mal; on en triomphe par la patience; elle devient même un bien comme exerçant le courage. (*Tusc.*, II.) Il en est de même de l'affliction que nous cause la perte de nos parents et de nos amis. Le temps l'efface ou l'adoucit. (*Tusc.*, II.) Le chagrin est un trouble de l'âme, *perturbatio animi*, une passion. Or, la passion est une maladie; la raison doit nous en guérir. Tous ces maux viennent de la fausse opinion que nous avons des biens et des maux et en général de la vraie nature humaine. L'opinion vraie nous en délivre. En cela consiste la sagesse. La vertu seule est le vrai bien, le bien de l'âme, qui ne peut nous être ravi. (*Tusc.*, IV.) La vertu, d'ailleurs, est désintéressée. Elle est à elle-même sa propre récompense, *virtus non est nisi gratuita, ipsa est pretium sui.* (Senec.)

Tel est sur ce point le résumé de la doctrine stoïcienne : *Non egere felicitate vera felicitas est.* (Id., *de Prov.*, IV.)

On examinera cette doctrine et on pèsera ses arguments. — On fera voir que ces raisonnements, malgré la vérité qu'ils contiennent, sont autant de cercles vicieux. Le point de départ est une fausse notion de la nature humaine. L'homme n'est pas tout entier dans la raison; il a d'autres facultés

dont la satisfaction pour lui constitue aussi le bonheur : « La vertu est le premier des biens; elle est la condition des autres biens, mais elle n'est pas le bien unique. »

Il est des biens dont la privation en ce monde entraîne la souffrance. *Queis humana sibi doleat natura negatis.* (Hor.) Ces biens, la beauté, la santé, la liberté, la science, sont-ils à dédaigner? Quant au bonheur, est-il vrai que la douleur physique et morale ne puisse le troubler? « Aller jusqu'à prétendre qu'un homme étendu sur une roue ou accablé des maux les plus terribles n'en est pas moins heureux, c'est vraiment soutenir une opinion qui n'a pas de sens. » (Arist., *Eth. à Nic.*, VII, XII, 56.) — Conclure.

QUESTION XII

Peut-on, avec Aristote, définir la vertu : un milieu entre deux excès contraires?

ESQUISSE

Platon définit la vertu la bonne habitude de l'âme. Aristote fait aussi de la vertu une habitude (1), l'habitude de se conformer au bien ou à la raison. Mais, voulant préciser davantage, il donne une autre définition qui sert de base à sa théorie des vertus. (*Eth. à Nic.*, II, VI.) La vertu est un *juste milieu* entre des vices contraires. — « Comme les « vices, les uns en ce qu'ils dépassent la mesure, les autres « en ce qu'ils restent au-dessous de cette mesure, la vertu « consiste à trouver un milieu pour les actions et les senti- « ments et à s'y tenir en les préférant. » (*Ibid.*) Cette théorie semble d'accord avec le sens commun qui la reproduit souvent dans le langage des poètes.

Est modus in rebus, sunt certi denique fines
Quos intra citraque nequit consistere rectum. (Hor.)
Virtus est medium vitiorum utrinque reductum. (Id.) (1)

Si cette maxime est bonne comme règle de sagesse pratique, peut-elle revêtir le caractère précis d'une formule

(1) On devient architecte en construisant, musicien en faisant de la musique, de même on devient juste en pratiquant la justice... C'est en jouant de la cithare que se font les bons ou les mauvais artistes; il en est absolument de même pour la vertu. (Arist., *Eth. à Nic.*, II, XII.)

philosophique ? On opposera, en les développant, les objections suivantes :

1° La notion de milieu empruntée à la *quantité* ne peut servir à distinguer la vertu, qui est une *qualité*, un état de l'âme (1) et une conformité, l'accord avec la loi. C'est confondre les catégories de la raison. Les mathématiques introduites dans la morale ne sont pas dans leur domaine. Inconvénients de cette méthode. (V. *Précis*, pp. 20, 405, 444.)

2° En toute chose, le vrai milieu est fort difficile, de même que découvrir le centre d'un cercle n'est pas donné à tout le monde. (Aristote, *ibid.*, I, 9.) Pour être vertueux, faut-il résoudre de tels problèmes ?

3° Il y a des vertus qui n'éveillent aucune idée de milieu ou qui l'excluent : la *bonté*, la *magnanimité*, la *charité*. L'idéal de la vertu est de viser à la *perfection*, de tendre à l'infini (2).

4° Quels seraient les effets pour chaque vertu, prudence, courage, tempérance, justice, si la vertu ne consistait qu'à éviter l'excès ? Les plus simples devoirs de la vie ne peuvent s'accommoder de cette médiocrité. Que devient l'héroïsme, le dévouement, etc. ? (3)

(1) Virtus est affectus animi constans, conveniensque, laudabiles efficiens eos in quibus est, et ipsa per se, sua sponte, separata etiam utilitate laudabilis. (Cic., *Tusc.*, IV, xv.)

(2) Les désirs qui ne tendent qu'au bien sont, ce me semble, d'autant meilleurs qu'ils sont plus grands. (Descartes, *Lett. à la pr. Elisabeth*, n° 102.)

(3) Aristote fait une longue énumération des vertus et des vices ; souvent il oublie sa définition ou il reconnaît qu'elle n'est pas toujours applicable. Cette description tout empirique intéresse vivement le lecteur, mais le laisse froid. C'est qu'elle s'adresse à son esprit, nullement à sa volonté. Le moraliste procède en naturaliste. Rarement il joint le précepte, l'exhortation à l'exposé du fait. La morale devient ainsi une sorte d'histoire naturelle de l'âme. Est-ce la tâche du moraliste, sa vraie mission ?

Pascal a dit aussi : « Nous ne nous soutenons pas dans la vertu par notre propre force, mais par le contre-poids de deux vices opposés, comme nous restons debout entre deux vents contraires. Otez un de ces vices, vous tombez dans l'autre. » (*Pensées.*)

QUESTION XIII

Examen de la maxime : *La fin justifie les moyens.*

PROGRAMME

Cette maxime, que la conscience réprouve, semble n'avoir pas besoin d'être réfutée. Cependant, comme elle n'est pas seulement le prétexte des ambitieux, qu'elle a souvent servi d'excuse à des hommes dont les intentions pouvaient être droites, mais qui se laissaient aveugler par la bonté, la grandeur ou la sainteté de leur cause, il est bon de l'examiner de près et de préciser les raisons qui en montrent la fausseté et le danger. On peut remarquer d'ailleurs qu'elle a reparu à toutes les époques sous des formes nouvelles. Elle est la conséquence souvent avouée de certains systèmes où le but de l'humanité, le salut de l'Etat, etc., sont invoqués comme la loi suprême. (*Communisme*, *Socialisme*, etc.) C'est ainsi qu'en politique on a proclamé la souveraineté du *but* ou de l'*idée*. On a prétendu excuser ainsi la nécessité des mesures de *salut public*. Tous les fanatiques du bien public l'ont invoquée et mise en pratique.

On montrera combien elle est fausse et dangereuse. Ce qui en soi est injuste, mauvais ou criminel peut-il devenir juste, bon ou indifférent par le but que l'homme se propose ? N'est-ce pas enlever à la loi morale son caractère d'immutabilité et l'anéantir dans son principe ? On insistera sur ce point et l'on montrera qu'il y a des actions mauvaises, illicites, contraires à la probité et à la justice, honteuses par elles-mêmes, attentatoires aux droits de la nature humaine, qui ne peuvent jamais être justifiées ni excusées par leur but, la nécessité et la fatalité des circonstances, la grandeur des entreprises, etc.

L'homme qui agit ainsi est-il d'ailleurs bien sûr de l'efficacité des moyens qu'il emploie (1) ? La moralité de ses actes n'est-elle pas beaucoup plus facile à apprécier ?

De l'opposition de l'honnête et de l'utile. L'utile peut-il être

(1) Maneat ergo quod turpe sit, id nunquam esse utile. (Cic., *de Off.*, III, XII.) — Des moyens que le sens moral réprouve, lors même que matériellement ils seraient utiles, tuent moralement. Aucune victoire ne mérite d'être mise en balance avec le mépris de soi-même. (Manin, *Disc.*)

opposé à l'honnête ? L'honnête n'est-il pas la vraie mesure de l'utile ? Que résulte-t-il de l'opinion contraire ?

On réfutera l'objection tirée de cette autre maxime : *Qui veut la fin veut les moyens.*

L'objection tirée de la *nécessité* sera également combattue et on en fera voir les conséquences.

En terminant, on dira quelques mots de cette question : « Peut-on pour un grand bien se permettre un petit mal ? Sur quelle pente est-on placé quand on laisse fléchir ainsi la loi morale même dans ses applications peu importantes ? » — Conclure.

QUESTION XIV

Comment doit s'entendre et jusqu'à quel point est vraie la maxime : *Suivre la nature, naturam sequi.*

PROGRAMME

Tous les moralistes de l'antiquité ont émis cette maxime, les épicuriens, les sceptiques comme les stoïciens. On la rencontre à chaque pas dans les écrits qui renferment la doctrine stoïcienne. Mais ces philosophes l'entendent très-diversement et en tirent les conséquences les plus opposées. Cela devait être. Tout dépend de l'idée qu'on se fait de la nature humaine. Pour les uns, l'homme est tout entier dans le corps (Démocrite, Epicure). Pour les autres (Platon), l'homme c'est l'âme dont le corps n'est que l'instrument. (V. I^er^ *Alcibiade.*) Selon Aristote, l'âme et le corps forment un tout à peu près indissoluble. (*De Anima.*) L'âme elle-même peut être conçue diversement. Ainsi les stoïciens font consister toute la nature humaine dans la seule raison ; ils excluent la sensibilité et les passions. Dans l'école d'Epicure, au contraire, l'homme est un être purement sensible, et le plaisir est le but de tous ses actes. De sorte que suivre la nature offre un sens tout à fait différent selon les écoles et les systèmes. Quel est donc le vrai sens et jusqu'à quel point cette maxime peut-elle être admise comme légitime ?

Les philosophes du dernier siècle n'en ont pas moins abusé. Elle reparaît partout dans les ouvrages de Locke,

d'Helvétius, de Diderot, de Rousseau, etc. Ils disent que la nature humaine a été faussée par l'éducation et par les institutions ; ils prêchent le retour à la nature. Cette idée est la base d'un nouveau système d'éducation (*Emile*) et des théories politiques (Rousseau, Mably).

On voit combien il importe de fixer le sens de ces mots : ***suivre la nature***, de faire voir en quoi la maxime est vraie, en quoi elle est fausse et dans quelles limites elle peut être acceptée en écartant les fausses interprétations qui lui ont été données.

En l'examinant de près, on verra que la maxime ne peut être vraie qu'autant 1° qu'elle s'applique à la nature humaine tout entière ; 2° que l'on aura démêlé dans la nature humaine l'élément principal qui constitue son essence et auquel les autres doivent être subordonnés, qui doit fournir la règle et le but ; 3° que l'on prendra la nature humaine, non dans un état primitif où cette nature n'est ni cultivée ni développée, mais à son plus haut point de développement ou dans son *idéal* (opposition de l'idéal et du réel).

Appliquant ces principes, on fera voir que la maxime n'est vraie que dans le sens stoïcien. Suivre la nature, c'est suivre la *raison*. La raison est l'*essence* de l'homme ; seule elle possède la règle, fixe le but que l'homme doit atteindre, subordonne les fins accessoires à la fin principale. Toute autre interprétation est fausse et mène à des conséquences absurdes. Mais on combattra la doctrine stoïcienne qui retranche de la nature humaine des éléments véritables tels que la sensibilité. La vraie nature de l'homme, son idéal, c'est le plus haut développement de tous ses éléments et de toutes ses facultés dans leur accord et leur harmonie.

Quelques exemples tirés de l'éducation et de l'état social feront ressortir la fausseté des systèmes qui ont nié ou méconnu ces principes. — Conclure.

QUESTION XV

La vertu peut-elle s'enseigner? *Discenda est virtus, ars est bonum fieri.* (Senec.)

ESQUISSE

La vertu peut-elle s'enseigner? tel est le sujet de deux dialogues de Platon, le *Ménon* et le *Protagoras*. (Cf. Aristote, *Eth. à Nic.*, X.) La question peut recevoir en effet deux solutions différentes, selon le côté par lequel on l'envisage. La vertu est essentiellement une habitude volontairement contractée et qui résulte de l'exercice. L'effort de la volonté qui part de nous et dépend de nous en est l'élément premier et constitutif, *a voluntate debet proficisci* (Cic.). Sous ce rapport, elle ne s'apprend ni ne s'enseigne. Elle reçoit des secours; mais l'acte interne, l'énergie morale, ne peut se communiquer. Elle ne relève que de la liberté.

Mais, d'autre part, si l'on considère que la vertu consiste dans l'observation d'une loi qui s'adresse à la raison comme elle s'impose à la volonté, si l'on songe que cette loi doit être avant tout comprise pour être appliquée, si l'on réfléchit aux causes qui peuvent en obscurcir l'idée, combien l'ignorance, l'erreur, le préjugé, l'exemple, la mauvaise éducation peuvent la voiler, l'altérer ou la défigurer, en se combinant avec les passions mauvaises, on concevra toute l'importance d'un enseignement moral et religieux qui prédispose l'âme à la vertu, la fasse aimer et pratiquer.

Tels sont les deux points de vue à développer en faisant la juste part aux deux opinions opposées qui sont loin d'être contradictoires.

QUESTION XVI

Examen de la maxime socratique : *Toutes les vertus sont des sciences* : πάσας τὰς ἀρετὰς εἶναι ἐπιστήμας (Arist.)

ESQUISSE

Socrate, dit Xénophon (*Mem.*, IV, VI), ne séparait pas le savoir de la bonne conduite. Pour lui, la justice était une science et il en disait autant de toutes les vertus. — « Toutes les actions justes et vertueuses réunissent une bonté par-

faite aux charmes de la beauté. » A-t-on la science nécessaire pour la connaître, on ne peut plus lui rien préférer. La vertu elle-même est une science qu'il faut posséder. Ainsi le courage consiste à approuver ce qu'il faut craindre ou ne pas craindre. « A cela se rattache la connaissance de soi-même comme condition de la vertu. » (*Ibid*). (Cf. Aristote, *Eth. à Nic.*, X, 10, chap. 13.) (1)

On reconnaîtra d'abord ce qu'il y a de vrai et d'élevé dans cette doctrine. Puis on fera voir ce qu'elle a de défectueux et d'incomplet. La vertu, c'est là son essence, réside surtout dans un effort de l'âme, dans une habitude contractée et maintenue par une volonté libre et persévérante; elle est la lutte contre des obstacles. Que pour l'âme exercée et habituée à vaincre, l'effort disparaisse, que la jouissance seule subsiste, qu'alors la vue seule du bien suffise pour la faire pratiquer, cela est vrai d'une sagesse parfaite; c'est le terme, non le point de départ, la récompense, le prix de la victoire. C'est la sainteté. On peut le proposer comme but, non comme constituant la vertu elle-même. — Socrate et ses illustres disciples n'ont ils pas d'ailleurs méconnu le rôle du libre arbitre? — Examiner, conclure.

(1) Platon, qui définit la vertu : la bonne habitude de l'âme, adopte au fond cette doctrine de son maître. Il soutient qu'on ne pèche que par ignorance. Pour lui, contempler le bien en inspire l'amour qui est irrésistible : *Quæ si oculis cerneretur mirabiles amores excitaret sui.* (Cic., *de Off.*, I.) Aristote lui-même, tout en combattant cette doctrine, ne l'admet-il pas quand il dit : « La passion avec ses effets ne se produit point tant que la science, la vraie science est présente à l'âme, et cette science n'est jamais entraînée par la passion; mais c'est seulement de la science donnée par la sensibilité que la passion triomphe. » (*Eth. à Nic.*, VIII, III.)

Les stoïciens vont plus loin encore. Ils soutiennent que la raison éclairée, ou la sagesse, ne peut faillir. (Senec., *Ep.*) Tous les vices et toutes les passions sont de fausses opinions. (Cic., *Tusc.*, III et VI.) On trouverait une tendance analogue chez plus d'un penseur moderne. « L'ignorant, dit Bacon, ne sait ce que c'est que de descendre en soi-même et de se rendre compte de toutes ses actions. Il ne sait pas combien il est doux de se sentir de jour en jour meilleur. (*De Augm.*, I.) — Notre volonté ne se portant à fuir et à suivre aucune chose que selon que notre entendement la lui représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire. (Descartes, *Disc., de la Méth.*, 3e part.) — Si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai, ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire. (*Id.*) (Cf. Leibnitz, *Nouv. Ess.*, II, ch. XXI.) — Rien n'est plus sûr que la lumière. On ne peut trop s'arrêter aux idées claires et, quoiqu'on puisse se laisser animer par le sentiment, il ne faut jamais s'y laisser conduire. (Malebranche, *Tr. de Morale*, I.) — Pour Spinosa, toute la liberté de l'homme est dans la puissance de l'entendement, et dans les idées distinctes; sa servitude est celle des passions qui sont des idées confuses. (*Eth.*, IV et V.)

QUESTION XVII

Comment concilier l'unité de la vertu avec la pluralité et la diversité des vertus ?

PROGRAMME

« Quoiqu'il y ait plusieurs vertus distinctes, la sagesse, la justice, le courage, la tempérance, la vertu cependant est une ; toutes les vertus ont une essence commune. » (Platon, *Ménon.*) Ainsi s'exprime Platon, qui en fait un point essentiel de sa doctrine morale. Là-dessus, tous les moralistes anciens sont d'accord ; les sophistes seuls le nient. (V.) *Protagoras.*) Mais cette vérité admise, on peut incliner plus ou moins vers l'unité ou vers la diversité. Il y a donc là un problème assez délicat à résoudre. Socrate et son école appuient sur la ressemblance des vertus, sans néanmoins les confondre. Platon surtout maintient l'équilibre. Aristote accorde davantage à la diversité ; il est plus porté à séparer les vertus, sans toutefois nier l'unité du principe ni le perdre de vue. (V. *Eth. à Nic.*) Les stoïciens exagèrent en sens opposé ; ils ramènent toutes les vertus à une seule : la conformité à la raison. Ils vont jusqu'à soutenir que toutes les vertus sont égales et aussi toutes les fautes (1). Interprète de toutes ces doctrines, Cicéron admet l'unité, mais sans méconnaître la diversité des vertus. Dans le *de Officiis*, on voit apparaître partout cette pensée, qui se trouve plusieurs fois formulée (2). La diversité lui sert à distinguer et à classer les devoirs ; mais il maintient fortement le lien qui unit toutes les vertus entre elles (3). Les moralistes modernes, au contraire, sont plus disposés à les séparer. Ils

(1) Nec minor fit (virtus) aut major ipsa. Decrescere enim summum bonum non potest .. crescere posse imperfectæ rei signum est... Ergo virtutes inter se pares sunt... Una enim est ratio recta simplexque. Nihil est divino divinius, cœlesti cœlestius... Nullam inter divina discrimen est, ergo nec inter bona. (Senec., *Ep.* 66.) Ratio rationi par est, sicut rectum recto ; ergo et virtus quæ non aliud est quam recta ratio. Omnes virtutes rationes rectæ sunt : si rectæ sunt et pares sunt. (*Ibid.*)

(2) Quum inter omnes philosophos constet qui unam haberet, omnes haberet virtutes. (*De Off.*, II. x.) — Ut vulgus ita nos hoc loco loquimur ut alios bonos viros alios prudentes. (*Ibid.*)

(3) Virtutes ita copulatæ, connexæque sunt ut omnes omnium participes sint, nec alia ab alia possit separari. (*De Finib.*, V, XXIII ; Cf. *de Off.*, I, VI.)

distinguent des vertus privées et des vertus publiques, des vertus profanes et des vertus religieuses.

Ils admettent que le courage peut exister sans la prudence, la justice sans la tempérance, etc. Chez eux, une part plus grande est faite à la différence des natures et des caractères. Kant s'élève contre l'opinion stoïcienne qu'il n'y a qu'une seule vertu. (*Doctrine de la Vertu*, Introd.)

Il s'agit de montrer comment ces opinions peuvent s'accorder en faisant à chacune sa part légitime et en montrant le lien qui doit unir les deux principes. La thèse et l'antithèse peuvent très-bien se concilier dans une synthèse supérieure.

Thèse. — La vertu est une. Raisons tirées de l'essence de la vertu. Nécessité de rapporter au bien toutes nos actions. De l'idéal d'une conduite sage et réglée. La vertu parfaite et la vertu véritable. Unité du caractère moral.

Antithèse. — Nature complexe de l'homme; diversité de ses penchants et de ses facultés; multiplicité des situations et des caractères; contradictions de la nature humaine. Exemples qui prouvent que les vertus peuvent être séparées. Enumération et examen des vertus.

Synthèse. — Accord de ces vertus entre elles malgré leur diversité. Comment chacune conserve son caractère propre et néanmoins participe des autres.

Solution de l'antinomie.

QUESTION XVIII

De la séparation des vertus privées et des vertus publiques

PROGRAMME

Quoique comprise dans la précédente, cette question est assez grave pour mériter d'être traitée séparément. Ne peut-on pas être un bon citoyen, un grand prince, un magistrat intègre, sans être un modèle de l'honnête homme dans la vie privée? N'est-ce pas un principe admis dans les discussions politiques que la vie privée doit être murée? L'histoire ne fournit-elle pas des exemples nombreux qui prouvent que les plus éclatantes qualités s'allient très-bien à des mœurs dissolues?

Telles sont les principales raisons sur lesquelles s'appuie la distinction absolue des vertus privées et des vertus publiques. On est allé quelquefois jusqu'à les déclarer à peu près incompatibles. On réfutera cette opinion sophistique et on montrera que de pareils arguments sont tout à fait insuffisants pour détruire les raisons, beaucoup plus solides, par lesquelles se démontre la thèse antique et toujours vraie de l'unité des vertus, malgré leur diversité.

Distinguer entre ce que la morale démontre comme essentiellement vrai, savoir : l'union étroite et la solidarité de toutes les classes des devoirs ainsi que le danger de les trop séparer, et les fictions que la politique est obligée d'admettre à cause des inconvénients plus graves qu'entraîne la recherche des actions privées. Combien il importe qu'à côté de ces distinctions d'un caractère purement conventionnel la réalité des choses se maintienne intacte dans le domaine de la conscience morale et de l'opinion publique, qui doit rester d'autant plus sévère.

L'histoire elle-même est rarement en désaccord avec la logique ; les vrais modèles sont des hommes qui, malgré leurs imperfections, ont su réaliser le type de l'honnête homme et du bon citoyen. — Conclusion.

QUESTION XIX

La famille est la meilleure école des vertus publiques.

PROGRAMME

La famille, suivant le mot de Cicéron, est la pépinière de l'Etat, *seminarium reipublicæ* (*de Off.*, I) ; elle est le premier élément et le fondement de la société civile. Il y a plus : dans son étroite enceinte, elle en est comme l'image ou l'emblème. C'est dans son sein que se préparent et se développent les vertus civiles ; elle est le sanctuaire des mœurs publiques aussi bien que privées. Il s'agit de mettre en lumière cette vérité.

1° Dans la famille, et seulement dans la famille, peuvent naître et se développer les affections qui sont la source du vrai patriotisme. — Sans la famille et hors de la famille,

ces affections se dénaturent et se dégradent. Exemples : Sparte, etc.

2° C'est dans la famille que l'enfant apprend d'abord à pratiquer toutes les vertus qui feront plus tard le bon citoyen : l'obéissance, la justice, l'égalité, le respect de l'autorité, le dévouement, etc.

3° Les exemples que l'on pourrait tirer des sociétés où la famille a été faible ou mal constituée (Sparte, etc.), prouvent en faveur de la thèse au lieu de l'affaiblir. — Conclusion.

QUESTION XX

De la corrélation des devoirs et des droits. — Tous les devoirs ont-ils des droits corrélatifs?

PROGRAMME

Le droit naît du devoir. Son origine est l'inviolabilité de la personne morale qui, responsable de ses actes et chargée d'accomplir ses devoirs, doit être respectée dans l'exercice de son activité. En ce sens, *tout devoir confère un droit*, celui de lo remplir. Ceci étant admis, est-il vrai qu'à tout devoir répond un droit, ou y a-t-il des devoirs qui n'ont pas de droits corrélatifs? — Pour traiter cette question, on devra distinguer le droit dans la personne, qui est le *sujet* du devoir, du droit dans la personne, qui en est l'*objet*. On se trouvera ainsi amené à donner une réponse négative, et à réfuter l'opinion contraire.

On passera en revue les différentes classes de devoirs : devoirs de l'homme envers lui-même, envers ses semblables et envers la Divinité. On fera voir qu'à la seconde seulement appartiennent véritablement les droits inhérents à la personne qui est l'*objet* du devoir, mais que, dans cette classe même, tous les devoirs n'entraînent pas des droits correspondants. Les devoirs compris dans la *justice*, seuls, sont dans ce cas. Les devoirs de *bienfaisance* ou de *charité* n'ont pas de droits correspondants (1).

(1) « Tous nos droits impliquent des obligations et sont corrélatifs à des devoirs. La morale pénètre dans le droit naturel, mais elle conserve son caractère distinct et son domaine n'est pas celui du droit, il est beaucoup plus étendu. La morale individuelle tout entière est en dehors du droit ; les devoirs à l'égard de nous-même n'éveillent pas l'idée du

On réfutera l'opinion contraire qui, en établissant de faux droits, détruit les vertus attachées à ces devoirs et tend à supprimer le droit lui-même avec la liberté. — Conclure. (V. *Préois*, p. 580.)

QUESTION XXI

De l'obéissance aux lois. — Démontrer la vérité de cette maxime : *Legum omnes servi sumus ut liberi esse possimus.* (Cic., *Pro Cluent.*)

PROGRAMME

L'obéissance aux lois est la condition première de la liberté du citoyen. La vraie liberté n'est possible que par la soumission volontaire à la loi de tous les membres de la cité. Hors de là, il n'y a place dans un Etat que pour l'anarchie et le despotisme. Ce sentiment de la soumission aux lois doit donc avant tout être développé dans l'âme des citoyens (1). Telle est la pensée à développer. On puisera les raisons : 1° dans l'idée même de la *société civile*, qui n'est possible que sous l'empire de la loi qui y fait régner l'ordre et protége la liberté en lui imposant des limites (2) ; 2° dans l'idée de la *loi* elle-même, excellemment définie par Aristote « la raison sans la passion (*Polit.*, III, II) ; » d'où naît comme conséquence l'égalité civile, qui est la vraie liberté (3).

droit. De même, si j'ai un droit sur les choses, elles n'ont pas de droit sur ma personne. Enfin vis-à-vis de mes semblables eux-mêmes, il est des droits qui ne répondent pas à des droits. Je dois être humain, généreux, bienfaisant. Peut-on dire que je commets une injustice lorsque je n'exerce pas ces vertus? Celui qui m'a offensé a-t-il le droit de réclamer le pardon comme un droit? Je vois un homme se noyer, il faudrait exposer ma vie ; je ne le fais pas, je suis un lâche, non un homme injuste. Le domaine du droit est donc plus limité que celui de la morale. Il se borne aux relations humaines où intervient la notion de justice. » (V. Bentham, *Tr. de Législation civile et pénale*.)

(1) Le plus grand service qu'on puisse rendre à sa patrie et à ses concitoyens est moins de se signaler aux jeux Olympiques et aux autres combats guerriers ou pacifiques, que d'obéir aux lois et de s'en montrer toute la vie le fidèle serviteur. (Platon, *Lois*, V.) — Partout où la loi est souveraine et où les magistrats sont les premiers sujets, avec le salut public, je vois l'assemblage de tous les biens que les Dieux ont jamais déversés sur les États. (*Ibid.*)

(2) Les hommes naissent nus et vivent habillés, comme ils naissent indépendants et vivent sous des lois. Les habits gênent un peu les mouvements du corps, mais ils protégent contre les accidents du dehors : les lois gênent les passions, mais elles défendent l'honneur, la vie et les fortunes. (Rivarol.)

(3) « La liberté que se figuraient les Grecs était une liberté soumise à la loi, c'est-à-dire à la raison même reconnue par tout le peuple... La

La maxime démontrée, on fera voir que cette soumission, loin d'être une servitude et d'abaisser les âmes, les ennoblit et les élève. Exemples : Socrate restant en prison et refusant d'en sortir pour obéir à la loi qui le condamne même injustement, Régulus, *etc.*

QUESTION XXII

De l'esclavage. — Réfuter les principaux arguments en faveur de l'esclavage.

PROGRAMME

L'esclavage, malgré le progrès des idées et des mœurs, conserve encore des partisans. Voici leurs principaux arguments :

1° Argument *physiologique*. Les esclaves ne sont pas des hommes, ou ils sont d'une race inférieure. La race supérieure doit commander.

2° Argument tiré du *droit de la guerre*. (V. Aristote, *Polit.*, I.) L'esclave à l'origine fut prisonnier. Il appartient au vainqueur qui lui accorde la vie en échange de la liberté.

3° Argument *politique* fondé sur la *nécessité sociale*. Exemple : la société antique ne pouvait subsister sans les esclaves.

4° Argument *juridique*. Là où la *loi* a institué l'esclavage, l'esclavage est juste.

5° Argument tiré du *droit naturel d'aliénation*. L'esclave lui-même s'est donné, ou il a vendu sa liberté.

6° Argument *religieux*. L'esclavage est une conséquence de la déchéance originelle de l'homme.

7° Argument *moral*. L'esclave (le nègre) ne sait se gouverner lui-même. Il est incapable de pourvoir à ses besoins. Il est plus heureux de vivre sous un maître. Celui-ci, dans son propre intérêt, doit le traiter avec humanité.

On réfutera chacun de ces sophismes : 1° L'esclave est un homme. — 2° Le droit de la guerre est le droit de la force. — 3° Un homme n'est pas une propriété et ne peut ni se

loi était regardée comme la maîtresse. C'était elle qui établissait les magistrats, qui en réglait le pouvoir et qui enfin châtiait leur mauvaise administration. » (Bossuet, *Hist. univ.*, III, v. — Lisez Cicéron, *Rép.*, I, CXXXIX ; — Platon, *Criton*, *Lois*, V ; — Aristote, *Polit.*, III, II.)

vendre ni se donner. — 4° La société qui repose sur une injustice est une société mal organisée et doit être changée. — 5° La loi est vaine si elle est injuste. — 6° L'argument religieux est nul et résulte d'une fausse interprétation du dogme. — 7° La charité qui confisque la liberté de l'être moral, sous prétexte de son bonheur, qui anéantit la personne et en fait une chose, est un odieux mensonge. — 8° L'esclavage corrompt à la fois le maître et l'esclave. Il est aussi funeste à l'un qu'à l'autre. — Conclusion. — (Lisez Aristote, *Polit.*; Rousseau, *Contrat social*, liv. I^er^, chap. VI; Montesquieu, *Esp. des lois*, liv. XV.)

QUESTION XXIII

Le droit de la force et la force du droit.

PROGRAMME

Y a-t-il un droit de la force? Réfutation de la doctrine qui confond la force avec le droit (Hobbes, etc.). Y a-t-il une force inhérente au droit? Démontrer que le droit, qui est la force morale, seul assure une puissance légitime et durable.

Discussion. 1° On s'attachera à mettre en lumière la distinction des deux idées de *force* et de *justice* comme ayant des caractères opposés aux yeux de la conscience et de la raison humaine. — 2° On réfutera le système qui les identifie. (V. Platon, *Gorgias*, *Rép.*, 1.) Examen de ses arguments: La force est la loi universelle des êtres animés; la force gouverne les empires. La force prime le droit; la force indique des qualités supérieures; les *meilleurs* doivent commander, etc. Distinctions subtiles entre la force intellectuelle ou morale et la force physique. — 3° On montrera que, si la vraie supériorité physique et morale confère des droits, elle y joint des devoirs dont le premier est de respecter la liberté de nos semblables, de protéger les faibles avant tout, d'agir selon les règles de la plus stricte justice, de ne pas les éluder et les violer en préparant le triomphe de la force par la ruse et les perfidies d'une politique habile et hypocrite. — Ce que vaut l'argument tiré de l'histoire, qui, dit-on, montre que partout et toujours telle a été la conduite des gouver-

nements, et qu'elle leur a réussi. — Opposant les maximes contraires, on fera voir qu'elles seules sont les vraies bases de la politique internationale, que sur elles doivent se régler les rapports des peuples comme des individus. On l'établira d'après ces principes, 1° que cela est bien en soi; 2° que l'utile lui-même en découle. On prouvera qu'il y a une force morale attachée à la justice et à la stricte observation du droit, et cela par ces raisons : 1° cela doit être *a priori* parce que la justice est conforme à la nature humaine et à l'ordre moral; 2° elle a pour elle l'opinion et la conscience des peuples; 3° les contempteurs du droit eux-mêmes sont obligés de lui rendre hommage, en palliant et en déguisant leur conduite, et en cachant leurs desseins, et les couvrant des plus beaux prétextes, et en s'efforçant de se donner toutes les apparences de la justice.

Lisez Platon, *Gorgias* et *Rép.*, I; Cic., *Rép.*, III, *de Off.*, I et III. — Cousin, Ecole sensualiste, Hobbes. — Jouffroy, *Droit nat.*, 11e leçon.

QUESTION XXIV

De l'amour de la patrie et du vrai patriotisme.

PROGRAMME

Idée de la patrie. — Ses éléments divers. 1° Eléments physiques : amour du sol natal, puissance de ce sentiment; émotions et idées qu'il éveille. Exemples. 2° Eléments moraux. La patrie n'est pas seulement le sol qui nous a vus naître; elle est surtout la société au sein de laquelle notre âme tout entière s'est formée, la grande famille dont nous sommes les membres (1). Liens divers qui nous y attachent. Communauté d'origine, de mœurs, d'idées, d'intérêts, de langage, de religion, de droits; d'alliances (2), de traditions, d'histoire, de littérature, etc. Importance de chacun de ces éléments. —Est-il vrai que le langage soit l'élément essen-

(1) « Une nation, c'est cette agrégation d'hommes que la même religion, les mêmes lois, les mêmes mœurs, un même langage, une même origine, les mêmes malheurs et les mêmes espérances, tous ces éléments enfin, ou seulement la plupart de ces éléments unissent dans une commune sympathie. » (Sylvio Pellico, *des Devoirs*, ch. VIII.)

(2) « Multasunt civibus inter se communia, forum, fana, porticus, viæ, leges, jura, judicia, suffragia, consuetudines præterea et familiaritates, multisque cum multis res rationesque contractæ. (*De Off.*, I, XVII.)

tiel, qu'il constitue, à lui seul, la nationalité ? — Réfutation de cette opinion. — Fusion de tous ces éléments dans la nationalité complète. — De l'*esprit* et du *caractère* national.

Ce qui constitue la vraie unité nationale c'est l'*esprit public* développé dans l'âme des citoyens et arrivé à se connaître, à s'affirmer lui-même comme *personne morale* (1). C'est le *moi* national, unité collective de pensées, de sentiments et de volontés analogue au moi individuel et se révélant toutes les fois que l'intérêt de la nation est un jeu, que son existence ou son honneur sont en péril. Comment se développe et se fortifie cet esprit. Exemple des républiques de l'antiquité. Comment il peut se concilier avec l'esprit de *famille* et avec l'amour de l'*humanité*. Du patriotisme ancien. Son caractère exclusif. Du patriotisme moderne. Est-il vrai que le sentiment patriotique doive s'effacer pour faire place à la *philanthropie*, ou à l'amour de l'*humanité* ? Qu'y a-t-il de durable et de vrai dans le patriotisme ? Qu'y a-t-il d'étroit et de passager (2)? Le sentiment religieux est-il contraire au sentiment patriotique? Loin delà (3), « la patrie est une image terrestre de la patrie idéale ou éternelle. »

Amour de la patrie. — Devoirs et sacrifices qu'il impose. Belles paroles du moraliste romain : « Cari sunt parentes, cari liberi, propinqui, familiares; sed omnes omnium caritates patria una complexa est, pro qua quis bonus dubitet mortem oppetere. » (Cic., *de Off.*, I, 17.)

(1) Le *cogito, ergo sum*, de la philosophie est aussi un fait de l'esprit des peuples, qui, lorsqu'il est arrivé à la conscience de soi, forme l'unité morale d'une pensée commune, *unita morale di un pensiero commune*. (Mamiani, *della Nationalita.*)

(2) « Non sum uni angulo natus, patria mea totus hic est mundus. (Senec., *Ep.* 28.) Bene vivere omni loco positum est. (*Ibid.*) Cf. *Ep.* 102.

(3) « Quiconque n'a pas le sentiment de l'éternel ne peut aimer la « patrie. Celui qui ne se croit pas avant tout immortel n'a aucun amour « en général et ne peut aimer une patrie. La patrie n'est rien pour lui. « D'autre part, celui qui n'espère pas se survivre même ici-bas peut « bien avoir un ciel, mais non une patrie. » (Fichte, *Discours à la nation allemande.*)

Cf. Platon, *Criton*. — Aristote, *Politiq.* — Cicéron, *de Off.*, 1; *de Legib.*, II, II. — Reid, t. V, *de l'Esprit public*. — Sylvio Pellico, *des Devoirs des hommes*, ch. VIII et IX.

QUESTIONS DIVERSES ET MAXIMES

I. Quelle est la part de l'expérience et celle de la raison dans les recherches de la science morale?

II. Pascal a dit : « La conscience est le meilleur livre de morale. » Comment concilier cette pensée avec cette autre : « Jamais on ne fait le mal si pleinement et si gaiement que quand on le fait avec conscience? » (*Pensées*, XXIV, XLIII.)

III. Est-il vrai que tout ce qui se fait par devoir puisse se faire par intérêt? Dans ce cas, la valeur des actes est-elle la même?

IV. Est-il vrai que la morale soit intéressée parce que la conscience humaine exige l'accord du bien et du bonheur?

V. Est-il vrai que la morale et la politique soient en tout différentes? Montrer que leur base est commune.

VI. Quum sint duo genera decertandi, unum per disceptationem, alterum per vim, quumque illud proprium sit hominis, hoc belluarum, confugiendum est ad posterius, si uti non licet superiore. (Cic., *de Off.*, I, XXI.)

VII. Suscipienda quidem bella sunt ob eam causam ut sine injuria cum pace vivatur. (*Ibid.*)

VIII. Quum autem duobus modis, id est, aut vi aut fraude fiat injuria, fraus quasi vulpeculæ; vis leonis videtur : utrumque homini alienissimum; sed fraus odio digna majore. (*Ibid.*, ch. XIII.)

IX. Probe definitur a stoicis fortitudo quum eam virtutem esse dicunt propugnantem pro æquitate. (*Ibid.*, ch. XVIV.) Fortes igitur et magnanimi sunt habendi non qui faciunt sed qui propulsant injuriam. (*Ibid.*)

X. Nullum imperium tutum nisi benevolentia munitum. (Tacite.)

XI. Carneadis summa disputationis hæc fuit : jura sibi homines pro utilitate sanxisse, scilicet varia pro moribus et apud eosdem pro temporibus sæpe mutata; jus autem naturale nullum (Lactance). Apprécier et réfuter cette doctrine. Cf. Cic., *de Rep.*, III.

XII. Quels sont les droits respectifs de l'Etat et des individus dans la morale sociale?

XIII. Développer la pensée suivante : « La liberté n'est dans aucune forme de gouvernement; elle est dans le cœur de l'homme libre. L'homme vil porte partout la servitude. » (Rousseau, *Emile*, V.)

XIV. Dans les temps de révolution, dit Tacite, il est plus difficile de connaître son devoir que de l'accomplir après l'avoir connu. — Que doit-on en conclure par rapport à l'éducation?

XV. In omni arte vel studio vel quavis scientia vel in ipsa virtute, optimum quidque rarissimum. (Cic., *de Finib.*, I, 25.)

SECTION V

ESTHÉTIQUE

QUESTION I

Idée de la science du beau; sa légitimité; sa place parmi les sciences philosophiques.

ESQUISSE

I. L'esthétique est la *science du beau.* — Le beau existe à la fois dans l'esprit humain qui le conçoit, dans la *nature* qui le réalise, et dans l'*art* qui en offre l'image idéale.

1° Analyser l'idée du *beau* et les idées qui s'y rattachent, celle du *sublime* en particulier; marquer avec précision les caractères du beau, décrire les phénomènes que sa vue excite dans l'âme et les facultés qui le perçoivent ou le réalisent, tel est le problème métaphysique et psychologique que cette science doit d'abord résoudre. — Abordant ensuite le *beau réel*, elle doit le suivre dans les règnes de la nature et les formes de l'existence humaine. — Mais son objet principal est le *beau idéal*, celui que l'art réalise dans ses œuvres, et qui est une création de l'intelligence humaine. Elle doit déterminer la nature et le but de l'art, ses rapports avec les autres formes de la pensée et de l'activité humaines, examiner ses conditions essentielles ou ses principes, décrire les qualités nécessaires pour la production de ses œuvres : l'*imagination*, le *talent*, le *génie*, etc. — Telles sont les questions principales de l'*esthétique générale* et de la *philosophie de l'art.*

2° Vient ensuite la *théorie des arts* (architecture, sculpture, peinture, musique, poésie, etc.). Ici le but qu'on se propose est de déterminer la nature et le rôle propre de chaque art en particulier, de fixer ses règles ou conditions essentielles, d'établir ses rapports, de marquer sa place et son rang dans

une classification naturelle, de former ainsi un véritable *système des arts*.

3° Mais cette théorie serait imparfaite et même ne pourrait se faire si l'*histoire* et la *critique* ne venaient l'éclairer et la compléter. L'art, comme la philosophie, la religion, le droit, etc., a subi des changements et des révolutions. Le beau a revêtu des formes particulières et variées aux diverses époques de l'humanité et chez les différents peuples. L'histoire expose et caractérise ces formes; la critique les explique et les apprécie. Sans elles, la théorie des arts, purement abstraite, manque d'une base positive. Chaque art d'ailleurs a sa place marquée dans l'histoire. Ainsi la sculpture atteint son plus haut degré de perfection dans l'art grec.

De même la question des genres, ou des formes essentielles de l'art, répond aux grandes divisions de l'histoire: séparée de l'histoire, elle n'engendre que de stériles disputes Qu'est-ce que l'art *classique* et l'art *romantique*, sinon l'art ancien et l'art moderne, l'art païen et l'art chrétien ? L'*histoire générale* de l'art doit donc former une troisième partie de l'*esthétique;* elle permet aussi de tirer des conclusions sur l'avenir de l'art et ses destinées futures.

II. Nous ne chercherons pas à démontrer la *légitimité* et l'utilité de cette science. Nous n'aurions qu'à répéter ce qui a été dit ailleurs de la philosophie et des *sciences philosophiques* (sect. 1). Pour qu'une science existe et qu'elle repose sur des bases solides, il faut : 1° que son objet soit réel et clairement déterminé; 2° que les questions qu'elle agite se distinguent de celles des autres sciences; 3° que la méthode nécessaire pour les résoudre soit propre à atteindre son but; 4° que les résultats obtenus soient suffisants pour montrer que les efforts des savants ou des penseurs qui s'en sont occupés n'ont pas été vains, que les travaux qui marquent son histoire témoignent de ses progrès. Toutes ces conditions existent et peuvent se démontrer. Les objections sont superficielles et faciles à réfuter.

III. Il n'est pas aussi aisé de marquer la place de l'esthétique parmi les sciences philosophiques. Il est clair qu'elle ne peut venir qu'après la partie spéculative (la psycho-

logie, la logique, la métaphysique, la philosophie de la nature). Doit-elle précéder ou suivre la philosophie pratique (la morale, le droit naturel, etc.)? Le problème est plus délicat. La science esthétique elle-même doit le résoudre. Quoi qu'il en soit, une place distincte lui est réservée. Le beau n'est pas simplement une forme du bien, et l'esthétique une branche ou un appendice de la morale ou de la psychologie. — Pour nous, il nous suffit de faire remarquer que les questions qui intéressent la pratique de la vie soffrent un intérêt plus sérieux et plus grave; il est bon de les avoir résolues avant d'aborder celles qui concernent l'art et ses œuvres. Le *vrai*, le *bien* et le *beau* sont trois sphères distinctes, voilà l'essentiel. Au sommet, Dieu, principe du beau comme du vrai et du bien. Tel est l'ordre qui nous a paru le meilleur et qui nous a déterminé à placer ici l'esthétique entre la morale et la *théodicée* *

* Aperçu historique. — L'esthétique, comme science indépendante, fut inconnue des philosophes de l'antiquité. Les questions relatives à l'idée du beau sont mêlées dans leurs ouvrages avec celles de la morale et de la politique. C'est ainsi qu'on les rencontre déjà dans les discussions des *sophistes* et dans les entretiens de *Socrate*. *Platon* est le premier qui ait jeté les bases d'une théorie du beau; elle est disséminée dans plusieurs de ses dialogues : le *Phèdre*, le *Grand Hippias*, le *Banquet*, le deuxième et le sixième livre de la *République*, les *Lois*, l'*Ion*, etc. Il a su dégager l'idée du beau des autres notions de l'intelligence avec lesquelles on la confond communément, et il l'a placée dans une sphère supérieure à celle du sens et du raisonnement. Il remonte à sa source première, reconnaît son caractère éternel et divin, et montre son affinité avec les idées du vrai et du bien. En outre, il a porté l'analyse dans la région la plus mystérieuse et la plus délicate de l'âme humaine, en décrivant avec autant de vérité que de profondeur les phénomènes de l'amour, de l'enthousiasme et de l'inspiration poétique. Nul philosophe dans l'antiquité n'a fait plus que Platon pour la science du beau. Néanmoins sa théorie est loin d'être entièrement satisfaisante. Il a trop séparé l'idéal du réel. C'est le vice général de la philosophie platonicienne. En montrant l'identité du beau et du bien (*καλόν κάγαθόν*), il n'a pas su maintenir leur différence, ce qui lui fait méconnaître le véritable but de l'art et son indépendance. Celui-ci, dès lors, est considéré comme un instrument d'éducation morale, et subordonné aux vues du législateur; c'est ainsi que s'explique l'arrêt sévère porté contre les poètes, le caractère exclusivement moral et presque sacerdotal de la poésie et des arts dans la *République* et dans les *Lois*. Enfin Platon est le premier qui ait mis au jour la théorie de l'imitation, qui, plus tard prise à la lettre, a produit, surtout chez les modernes, de si grossières méprises.

Aristote n'a traité ni du beau ni de l'art en général. Sa *Poétique* n'est qu'un fragment sur l'art dramatique, et encore ne comprend-elle

QUESTION II

DU BEAU. — En quoi le beau diffère de l'agréable et de l'utile.

DISSERTATION

Qu'est-ce que le beau? Depuis Platon, qui fait adresser cette question par Socrate au sophiste Hippias (*Ier Hippias*), combien de définitions du beau ont été données qui ont été reconnues fausses ou insuffisantes! Faut-il en conclure

guère que les règles de la tragédie. Le point de vue d'Aristote est plus expérimental que théorique. Les règles qu'il donne sont déduites des chefs-d'œuvre du théâtre grec. Aussi, dégagées de toute fausse interprétation, elles renferment un élément impérissable; mais elles ne conviennent parfaitement qu'à l'art classique, et sont trop étroites si on veut les appliquer au théâtre moderne. Aristote n'a pas compris clairement l'origine et le but de l'art, et il est difficile de concilier ses idées sur différents points, qu'il ne fait d'ailleurs qu'effleurer. Ainsi il donne pour origine à la poésie le penchant à l'*imitation* et le désir de *connaître*. Ailleurs il modifie ce principe lorsqu'il dit, par exemple, que la peinture doit représenter *non ce qui est, mais ce qui doit être;* que la tragédie est l'*imitation du meilleur;* que la *poésie est plus vraie que l'histoire :* ce dernier mot surtout est profond et vrai; il suffirait pour prouver qu'Aristote donne pour but à l'art l'idéal. Malheureusement il ne s'élève pas toujours à cette hauteur de vues, et on peut lui reprocher, comme à Platon, d'avoir frayé les voies au système de l'imitation. Le même défaut de clarté se fait sentir dans la célèbre maxime *de la purification des passions* (*κάθαρσις*), interprétée de manières si diverses. Elle renferme encore une idée profonde, mais elle indique plutôt l'effet moral et religieux que le véritable but de l'art.

Après Platon et Aristote, la question du beau n'a été traitée dans l'antiquité que par deux auteurs, *Plotin* et *saint Augustin*. Le livre de *Plotin* sur le beau est justement admiré; il renferme des vues originales et des pensées profondes, la théorie de l'expression est développée avec un éclat qui ne devait pas être surpassé. Selon Plotin, la beauté matérielle n'est que l'expression, le reflet de la beauté spirituelle. La beauté, c'est le triomphe de l'esprit sur la matière; l'âme seule est belle, et l'amour du beau est celui de l'âme qui se reconnaît dans sa propre image. Il faut donc que l'âme se fasse belle pour comprendre et sentir la beauté. En outre, Plotin établit une gradation entre les genres de beauté. Il reconnaît la supériorité du beau moral sur le beau sensible. Il insiste sur la nécessité de s'élever par la pensée pure jusqu'au principe et à la source de toute beauté. On doit lui savoir gré aussi d'avoir compris l'importance de l'art, dont il fait, il est vrai, une imitation de la nature, mais en donnant à l'un et à l'autre pour but l'imitation des idées divines. Les défauts de la théorie sont ceux qu'on peut reprocher au mysticisme alexandrin, une tendance exagérée à tout rapporter à l'unité, à déprécier la réalité et à ne considérer le beau réel, dans la nature et dans l'art, que comme un ensemble de formes, d'ombres vaines et mensongères. Ces exagérations se font surtout sentir dans les passages où il est question de l'amour et de l'en-

qu'il est impossible de le définir? Est-il vrai que l'unité de cette idée nous échappe, tant est grande la diversité des objets auxquels elle s'applique et celle des formes opposées qu'elle revêt dans la nature, dans le monde moral et dans l'art?

Cette opinion, que le bon sens adopte trop vite et dont s'accommode la paresse de notre esprit, n'en est pas moins aussi fausse que superficielle. Car pourquoi s'obstiner à appeler du même nom des choses qui n'ont rien de com-

thousiasme. Le point de vue religieux et moral domine d'ailleurs toute cette théorie, au point de ne pas permettre l'indépendance de l'art.

Saint Augustin avait composé un livre sur le beau qui, malheureusement, est perdu; mais on retrouve la pensée qui l'avait dicté dans ses autres écrits, en particulier dans le *Traité de la musique*. Saint Augustin résume sa théorie du beau dans cette phrase si souvent citée : *Omnis porro pulchritudinis forma unitas est*. Son principe est, en effet, celui de l'unité et de la convenance des parties comme constituant le caractère essentiel de la beauté; il développe ce principe en l'appliquant à la musique.

Quant au traité *du Sublime* de Longin, malgré ses mérites, c'est l'ouvrage d'un rhéteur plutôt que d'un philosophe. La question n'est envisagée que dans son rapport avec l'éloquence. Nous ne parlerons pas non plus de l'*Art poétique* d'Horace ni des principes de Quintilien; ces traités ne renferment guère de vues philosophiques et ne contiennent que des règles spéciales sur la poésie ou l'art oratoire.

Les questions qui ont pour objet le beau et l'art sont restées à peu près étrangères à la scolastique. Les philosophes du XVIIe siècle s'en sont aussi très-peu occupés. *Bacon* range les beaux-arts parmi les sciences dont le but est l'agrément. Dans sa classification, l'architecture n'est pas distinguée des mathématiques et des arts mécaniques. La poésie forme une des trois branches des connaissances humaines, elle répond à une des trois grandes facultés de l'homme, l'imagination. Mais sa nature est méconnue; elle se définit *une histoire faite à plaisir*.

Les questions qui préoccupent le cartésianisme sont étrangères au beau et à l'art. Dans cette grande école, quelques esprits du second ordre se sont contentés de reproduire, en les affaiblissant, les traditions de l'antiquité, les idées de Platon et de saint Augustin; c'est là en particulier ce qui fait le fond des *Traités sur le beau* de *Crouzaz* et du *Père André*.

L'école de Leibnitz et de Wolf a eu l'honneur, non pas de fonder l'esthétique, mais de la détacher de l'ensemble des sciences philosophiques, avec lesquelles elle était jusqu'alors restée confondue, de lui donner un nom et une existence à part. Ce fut un disciple de Wolf, *Baumgarten*, qui, le premier, conçut l'idée d'une science du beau, et la nomma *esthétique*. Le mot n'est pas heureux, mais il reproduit le point de vue de l'auteur, qui est celui du wolfianisme. Baumgarten considère l'idée du beau comme une perception confuse ou un *sentiment*. La clarté selon lui ne réside que dans les idées logiques. Ainsi cette science, proclamée indépendante, se trouve être à peine une science. Elle n'est qu'un satellite obscur de la morale. Vinrent ensuite *Mendels-*

mun entre elles? Le langage alors est trompeur, et il faut commencer par le réformer. Suivant quelques-uns, si le beau ne peut se définir, c'est que son idée est simple; or, ce qui est simple est indéfinissable. Cette manière de voir est plus raisonnable que la première. Mais elle ne dispense pas d'une recherche longue et délicate; elle consiste à distinguer l'idée du beau des autres notions de l'esprit humain avec lesquelles on a coutume de la confondre et à décrire ses caractères.

sohn, Sulzer, Eberhard, qui modifièrent le principe précédent, firent de l'idée du beau une conception abstraite, et l'identifièrent complétement avec celle du bien.

En Angleterre, l'école sensualiste, au XVIII^e^ siècle, a produit plusieurs écrits plus ou moins remarquables sur la théorie du beau; on doit citer Shaftesbury, Hogart, Hutcheson, Burke. Mais un système aussi étroit que le sensualisme était incapable de découvrir les véritables principes de l'art. *Shafterbury* et *Hutcheson* identifient le bien et le beau et reproduisent la maxime de l'unité dans la variété. Hutcheson admet en outre un sens particulier du beau. La ligne ondoyante de Hogart est une application originale de la formule de l'uniformité combinée avec la variété. Burke développe et explique le système sensualiste dans sa pureté, confond le sublime avec le terrible, et fait du beau un sentiment qui a son origine dans l'instinct de conservation et de sociabilité.

En France, Diderot et les encyclopédistes exposent à peu près les mêmes idées, en insistant davantage sur le but moral; c'est dans ce sens que Diderot composa ses pièces morales. D'un autre côté, Batteux commente Aristote avec l'esprit le plus étroit, et professe le principe de l'imitation de la belle nature.

En Allemagne, à la fin du XVIII^e^ siècle, commence une ère nouvelle pour l'esthétique. Cette science est enfin prise au sérieux, elle devient l'objet de recherches savantes et approfondies. Un homme doué du génie de la critique et familiarisé avec la connaissance des chefs-d'œuvre de l'antiquité, s'élève au-dessus des théories étroites et traditionnelles, comprend enfin le véritable idéal qui se révèle à lui dans l'art grec. *Winckelmann* n'était pas un philosophe; il n'a guère laissé de vues théoriques; il s'est d'ailleurs enfermé dans des considérations sur les arts plastiques, mais on peut dire qu'il a donné à la critique le sens du beau, et lui a ouvert le monde de l'art. Selon lui, l'idée du beau est dans Dieu, d'où elle émane pour passer dans les choses sensibles, qui sont sa manifestation. Il saisit donc le côté divin de l'art, et s'attache à l'idée classique de la beauté grecque sous sa forme la plus sévère et la plus pure. Il dépose ainsi dans ses ouvrages le germe des pensées qui devaient être développées plus tard; mais il ne fut pas compris de ses contemporains; les uns firent de l'idéal une abstraction inanimée, les autres donnèrent pour but à l'art moderne l'imitation de l'art antique, détruisant par là toute originalité.

Après Winckelmann, personne ne travailla avec plus d'ardeur que *Lessing* à réformer les idées anciennes sur l'art, et à en propager de nouvelles, plus profondes et plus vraies. Dans le *Laocoon,* il essaya de

C'est ce que nous essayerons ici en marquant d'abord les caractères qui distinguent le *beau* de l'*agréable* et de l'*utile*.

1° Le beau n'est pas l'*agréable*. L'agréable, c'est ce qui nous cause du plaisir. Or, il est beaucoup de choses qui nous font plaisir sans être belles, comme il est des objets dont la beauté nous frappe sans exciter en nous ce qu'on nomme une sensation agréable. Qui jamais a dit de belles saveurs, de belles odeurs? Pourtant les saveurs et les odeurs ont la propriété d'affecter agréablement et désa-

tracer les limites de la sculpture et de la poésie; mais il s'occupa principalement de la poésie. Il maintint avec raison, contre le faux idéal des successeurs de Winckelmann, le point de vue réel, le côté individuel et vivant, en un mot le *caractéristique* dans l'art; mais il ne sut pas assez se préserver de l'excès contraire, et fit trop prédominer le réel; en outre, il montra une admiration trop exclusive pour la *Poëtique* d'Aristote, rendue, il est vrai, à son véritable sens, et qu'il compare aux *Eléments* d'Euclide. Il s'élève aussi avec force contre le bon goût artificiel et le faux classique qu'avait fait prévaloir en Allemagne l'imitation de notre littérature. Il soutient le principe du *naturel* contre les règles conventionnelles et l'étiquette du théâtre français. Avec *Gœthe*, il est un des écrivains qui ont le plus contribué à la révolution littéraire qui a eu pour résultat l'émancipation du génie allemand. *Herder* intervint aussi dans ce débat; mais au lieu d'éclaircir les questions, il ne fit guère que les rendre plus obscures par le vague de ses idées.

Tous ces essais n'étaient qu'une préparation à des études plus profondes et à de plus hautes spéculations. Le philosophe qui devait régénérer, ou plutôt fonder la philosophie allemande, porta dans la question du beau sa puissante analyse et sa critique sévère. *Kant* (*Critique de la faculté de juger*) s'attache à déterminer les caractères de l'idée du beau, et à les séparer des autres notions de l'esprit humain, telles que celles de l'utile, du bien, du parfait. Il décrit les sentiments qui l'accompagnent et les facultés qui la conçoivent; puis il soumet à la même analyse l'idée du sublime, et enfin il essaye de déterminer la nature et le but de l'art. Ce travail n'est pas une des parties les moins belles du système de Kant; cependant il est imparfait et reproduit les vice de sa théorie générale. Kant a reconnu plusieurs des caractères de l'idée du beau et du sublime; mais il finit par les ramener au point de vue *subjectif*. Le beau, selon lui, n'a pas d'existence absolue; il est relatif aux facultés de l'esprit humain, la sensibilité, l'imagination et le goût. Il est le résultat du jeu libre de l'imagination. Dès lors, le beau n'ayant pas de réalité *objective*, il n'y a pas non plus de science du beau. Celle-ci devient une branche de la psychologie ou de la logique.

Parmi les divers travaux sur l'esthétique inspirés par la philosophie de Kant, il faut placer au premier rang les essais de *Schiller*. Sans s'affranchir du point de vue subjectif, Schiller contribue à faire prévaloir une manière plus élevée et plus large; le génie profondément philosophique du grand poète lui fit deviner la vraie solution du problème de l'art, c'est-à-dire la conciliation des deux éléments du beau, de

gréablement deux de nos sens. Les sensations du toucher par elles-mêmes ne sont pas belles; le dur, le rude, le poli, le moelleux, comme le chaud, le froid, nous font éprouver des impressions agréables ou pénibles, où n'entre pour rien le sentiment du beau. La finesse d'une étoffe en rehausse le prix; mais un vêtement grossier et d'une coupe peu gracieuse, s'il est chaud, sera plus agréable à celui qui le porte en hiver que la plus belle étoffe de laine ou de soie. L'eau est agréable à l'œil et au goût si elle est limpide et

l'idée et de la forme, et des deux qualités qui le perçoivent, la raison et la sensibilité; mais il ne fit que pressentir cette solution sans arriver à une théorie générale et complète.

La philosophie de *Fichte*, qui n'est que celle de Kant poussée à ses dernières conséquences, devait être peu favorable à l'esthétique. L'art est comme étouffé dans ce système qui concentre l'unité dans le *moi*, fait de la nature une limite de la liberté humaine et du monde sa création. Un stoïcisme étroit en morale n'avait aucune place pour le culte du beau; aussi Fichte subordonne et asservit l'art à la morale. La vertu consiste dans le combat de l'homme contre la nature, dans le maintien et le triomphe de la liberté qui doit transformer celle-ci à son image. L'art reproduit cette lutte et en donne le spectacle. Il est donc une préparation à la morale, et son but est de révéler la force créatrice du *moi*. Du reste, ce philosophe ne conçoit même pas nettement ce principe, et, dans le vague qui caractérise sur ce point sa pensée, il fait presque de l'art une affaire de sentiment. Ce système ne pouvait imprimer à la science du beau une impulsion féconde; cependant il a provoqué des recherches intéressantes. C'est en partie à cette philosophie que se rattache l'école *humoristique* et les écrivains qui l'ont illustrée : Jean Paul, les deux *Schlegel* et *Solger*. *Jean Paul* a composé sur l'esthétique un ouvrage fort spirituel, moins remarquable par le fond que par le style et les vues originales dont il est parsemé. — D'un autre côté, par les travaux remarquables d'érudition, d'archéologie et de critique littéraire, les Schlegel ont contribué beaucoup à agrandir le cercle des idées en ce qui regarde l'histoire des formes de l'art, et à faire tomber les étroites et fausses classifications qui avaient régné jusqu'alors. Le principe humoristique, esquissé superficiellement par la verve poétique de Jean Paul, fut élevé à la hauteur d'une théorie métaphysique par Solger, qui développa avec profondeur la formule de l'*ironie* dans l'art. Suivant cette doctrine, le but de l'art, c'est de révéler à la conscience humaine le néant des choses finies et des événements du monde réel. Le génie consiste donc à se placer à ce point de vue supérieur de l'ironie divine, qui se joue des choses créées, se rit des intérêts des passions, des luttes et des collisions de la vie humaine, de nos souffrances comme de nos joies, et à faire planer sur cette tragi-comédie la puissance immuable de l'absolu.

Tels sont les principaux développements que prit l'esthétique en Allemagne, sous l'influence des doctrines de Kant et de Fichte; mais cette science ne prit son véritable essor, et l'art la conscience de lui-même, qu'avec *Schelling* et la révolution qu'il opéra dans le monde philosophique. La philosophie de Schelling n'eût-elle eu d'autre résultat

pure. Peu importe à celui qui a soif de la voir tomber en cascade ou s'échapper en jet gracieux. Il est à remarquer que les perceptions du toucher, comme celles de l'odorat et du goût, sont dénuées du caractère esthétique.

C'est aux perceptions de la vue et de l'ouïe qu'il appartient de nous procurer cet ordre de jouissances qui rentrent dans le plaisir du beau. Mais alors, si l'agréable et le beau s'accompagnent, ils restent distincts; il n'est pas permis de les confondre, ni même de changer leur rapport, car l'un

que l'émancipation définitive de l'art et de la science qui le prend pour objet, un pareil service aurait suffi pour lui assurer une place éminente dans l'histoire de l'esprit humain. Voici comment ce philosophe est arrivé à la conception de l'art. La base de son système, c'est l'identité des deux points de vue séparés par Kant et ses successeurs, le sujet et l'objet. Ici l'idéal et le réel, le fini et l'infini, rentrent dans une unité supérieure au sein de laquelle les différences s'effacent et l'harmonie s'établit. Quoique cette unité fondamentale soit partout dans l'univers physique et moral, elle n'est pas cependant manifeste dans la nature, qui est le monde du réel, du fini, le règne du destin. Dans le monde moral, ce qui apparaît, c'est l'idéal, l'esprit, la liberté. Or, cette opposition de l'idéal et du réel, de la fatalité et de la liberté, disparaît dans l'art qui opère leur conciliation et leur fusion. Le beau, c'est l'accord, l'unité du fini et de l'infini, de l'existence fatale et de l'activité libre, de la vie et de la matière, de la nature et de l'esprit, et l'art dans ses œuvres nous fait contempler cette harmonieuse unité. Elle existe déjà dans l'artiste; car le génie, c'est le résultat de la combinaison de ces deux principes. Dans l'enthousiasme et l'inspiration il y a deux éléments : l'un qui appartient à la nature, l'autre à la liberté; l'un instinctif, spontané, *inconscient*, l'autre qui a conscience de lui-même. Ainsi se trouvent réunis dans l'art les deux termes de l'existence : leur unité constitue la vérité, la beauté, l'absolu, le divin. L'art qui la manifeste et la révèle est donc essentiellement religieux. Il y a plus, il est l'*organe* de la religion, qui lui emprunte ses symboles et ses emblèmes. En un mot, l'art est la plus haute manifestation de l'esprit.

Que Schelling ait dépassé le but dans cette apothéose de l'art, cela est incontestable. Il va jusqu'à prétendre que la forme artistique étant la plus parfaite expression de la vérité, la vérité philosophique doit finir par revêtir cette forme. La philosophie, selon lui, doit revenir à la poésie et au mythe. Malgré cette exagération, il n'en a pas moins le premier émancipé l'art et fixé irrévocablement les bases de la science du beau ; il a en même temps provoqué un immense mouvement dans cette direction. Lui-même n'a jeté que quelques vues fécondes et tracé des esquisses ; mais son enthousiasme s'est communiqué à ses disciples. C'est à la philosophie de Schelling que l'on doit tous ces travaux qui ont eu pour but, en Allemagne, la connaissance de l'art sous toutes ses formes et dans tous ses grands monuments, et en particulier la réhabilitation de l'art chrétien Mais l'écueil n'était pas loin, savoir : la confusion des sphères différentes de la pensée, l'identification de la philosophie, de l'art, de la religion et des formes qui leur sont propres. La

est la cause, l'autre l'effet. A cette question : le beau est-il beau parce qu'il nous plaît ? ou nous plaît-il parce qu'il est beau ? la réponse ne peut être douteuse. Le beau, sans doute, nous agrée, et le plaisir qu'il excite en nous est un des plus délicieux que l'âme puisse goûter; mais il vient à la suite de la perception du beau; il en est le résultat, non la cause. Bien qu'il ne faille pas une grande attention pour apercevoir la beauté d'un objet et qu'il ne soit pas nécessaire pour en jouir de s'en rendre compte, encore est-il vrai

religion est devenue une espèce de poésie; de ce moment date la dévotion à l'art. Le sentimentalisme, le mysticisme, le symbolisme ont fait irruption partout dans la science et dans l'histoire. Nous ne sommes pas restés en France étrangers à cette influence.

Après Schelling est venu *Hégel*, qui, adoptant la conception de Schelling, la rectifie et la développe. D'abord il fixe à l'art sa véritable place parmi les formes fondamentales de la pensée humaine ; il lui conserve, comme manifestation de la vérité, son rang élevé à côté de la religion et de la philosophie; mais il le place au-dessous de l'une et de l'autre comme représentant le vrai sous une forme sensible, et ne s'adressant à l'esprit que par l'intermédiaire des sens et de l'imagination. En même temps il maintient leurs limites respectives et leur caractère propre. D'un autre côté, il s'empare de la pensée de Schelling, la développe et l'applique; de ce germe il fait éclore un vaste système enchaîné dans toutes ses parties avec un art admirable. Il embrasse la science dans son ensemble et toutes ses divisions ; après avoir étudié l'idée du beau en elle-même, dans la nature et dans l'art, il s'attache à suivre son développement dans ses formes fondamentales à travers ces époques de l'histoire ; enfin il donne une classification et une théorie des arts particuliers, de l'architecture, de la sculpture, de la peinture, de la musique et de la poésie, caractérisant chacun d'eux, déterminant ses principes, ses formes essentielles et ses règles générales. Hégel est le premier qui ait conçu l'esthétique dans son ensemble et ait tenté de réaliser ce vaste plan. Son ouvrage est le premier monument complet élevé à la philosophie des beaux-arts, et il a déployé dans l'exécution les caractères de son génie, la profondeur et la puissance systématique, jointes à une finesse d'analyse qui poursuit ces principes jusque dans leurs dernières applications. Il a semé dans son livre une foule de vues originales et vraies, de critiques pleines de sens et de justesse. Il a même révélé dans cette partie de son système des qualités qu'on n'attendait guère d'un méthaphysicien et d'un esprit aussi sévère : non-seulement il fait preuve de connaissances positives en ce qui concerne les principaux monuments de l'art et de la poésie ; mais il déploie dans son style une véritable richesse d'imagination, malgré les défauts qui tiennent à sa manière et à sa terminologie. Sans doute l'œuvre est imparfaite, elle laisse de grandes lacunes et des irrégularités ; mais c'est un monument plein de grandeur, digne de son objet et de celui qui l'a élevé ; il n'a pas été dépassé, et encore aujourd'hui il représente l'état actuel de la science esthétique. Tout ce qui s'est écrit depuis en Allemagne sur le beau et l'art a été inspiré par Schelling ou Hégel. On a approfondi et développé plusieurs points de détail, exécuté

que le plaisir du beau est en raison de la connaissance des qualités de l'objet qui nous plaît, où nous paraît aimable. Si je n'étais capable de voir et d'admirer ces qualités, jamais ni la jouissance ni l'amour du beau ne se produiraient en moi.

L'ordonnance d'un édifice, les proportions d'une statue, l'harmonie d'un tableau, les beautés d'un poème, tout cela n'est sensible qu'à l'intelligence capable de le concevoir ou même de le comprendre. Donc un acte intellectuel précède toujours la sensation du beau et la rend possible. Aussi dit-on contempler le beau, non simplement le sentir. Je distingue dans le beau l'intuition qui précède et le sentiment qui suit, la qualité perçue et l'émotion que sa vue excite. Confondre le beau avec l'agréable, c'est commettre cette espèce de paralogisme qui consiste à prendre l'effet pour la cause et la cause pour l'effet.

La jouissance du beau a, d'ailleurs, un caractère qui lui est propre, et qui la distingue des sensations proprement dites, c'est qu'elle est désintéressée. Elle l'est du moins

des travaux plus ou moins estimables d'érudition et de critique; mais la science du beau n'a pas fait un seul pas, un progrès réel.

En France, depuis un demi-siècle, de savantes recherches, archéologiques, historiques et critiques ont été faites sur les monuments de l'art à toutes les époques, mais on n'a guère essayé de remonter au principe même du beau, et de déterminer les règles générales de l'art. La philosophie française, dans sa lutte contre le sensualisme du XVIII^e^ siècle, s'est principalement attachée aux questions de méthode et à l'étude de l'esprit humain qui sert de base à la philosophie. La logique, la morale, le droit naturel, la théodicée ont eu une part plus grande dans ses travaux que la science du beau; mais plus d'un écrit remarquable prouve qu'elle est loin d'avoir été oubliée.

Lisez : Platon, *1^er^ Hippias*, *Phèdre*, *Banquet*, *Rép.*, II et X, *Ion.* — Aristote, *Poétique.* — Plotin, *Ennéades*, I, 6. — Longin, *du Sublime.* — P. André, *Essai sur le beau.* — Burke, *Rech. sur le beau et le sublime.* — Diderot, *les Salons.* — Baumgarten, *Esthetica*, 1750. — Lessing, *Laocoon.* — Herder, *Calligone.* — Sulzer, *Théorie des beaux-arts.* — Kant, *Crit. du Jugem.*, trad. Barni. — Schiller, *Ecrits divers*, trad. 1861. — Hegel, *Cours d'Esthétique*, trad. 1852. — Schelling, *Ecrits phil.*, trad. Bénard. — V. Cousin, *du Vrai, du Beau et du Bien.* — Jouffroy, *Cours d'Esthétique*, 1842. — Lamennais, *Esquisse.* — Tropler, *Menus Propos.* — Ch. Lévêque, *la Science du beau*, 2 vol. — P. Voituron, *Principes du beau*, 2 vol. — V. Gioberty, *Essai sur le beau*, 1843. — Chaignet, *Principes du beau*, 1860. — Tonnellé, *Fragm.*, 1859. — Sutter, *Phil. des beaux-arts*, 1 vol., 1860. — Taine, *Phil. des beaux-arts*, 1858.

toutes les fois qu'elle est pure, c'est-à-dire elle-même. C'est ainsi qu'elle s'offre à nous à la suite de la contemplation du beau dans les actes de la vie morale ou dans les œuvres de l'art. Même quand il s'agit du beau physique, l'impression de la beauté se distingue du désir et de la jouissance qu'amène à sa suite sa satisfaction. Un poète (de Musset) a dit des femmes : « Leur beauté n'est que notre amour pour elles. » Ce propos humoristique, s'il devait être pris au sérieux, serait un non-sens : car précisément reste à expliquer cet amour. Fût-il purement sensuel, encore les charmes de la personne, sans parler des agréments de l'esprit et du caractère, doivent être comptés pour quelque chose. Rarement, sans doute, l'illusion et l'ivresse des sens sont poussées à ce point que l'âme et l'intelligence n'aient leur part dans ce sentiment.

Si le beau n'est que l'agréable, comment expliquer le caractère général, universel, des jugements que portent les hommes sur le beau? car, malgré ce qu'on peut dire de la diversité des goûts et des impressions diverses qu'une même beauté peut produire sur des esprits différents, le beau, quand il apparaît simple, frappant, dégagé d'accessoires, ne peut être méconnu et force tous les hommages. L'agréable au contraire varie selon la manière d'être et de sentir des individus. *Trahit sua quemque voluptas.*

2° Mais le beau n'est-il pas l'*utile*? A parler rigoureusement, l'utile c'est ce qui sert à satisfaire les besoins de notre nature sensible, ou ce qui est conforme à notre intérêt. En termes encore plus précis, il est un moyen pour atteindre une fin qui nous est personnelle. Il en résulte que l'utile est *relatif* et n'a rien en soit d'absolu. Il change et varie sans cesse selon la nature des individus, les fins diverses qu'ils se proposent, et les circonstances où ils se trouvent, etc. Le but particulier atteint, le besoin satisfait, les circonstances venant à changer, ce qui était utile devient inutile ou nuisible. Il en est ainsi de tous les moyens par lesquels l'homme pourvoit à ses besoins, soit du corps, soit de l'esprit, des choses propres à apaiser sa faim et sa soif, à le préserver de l'intempérie de l'air, etc., du fruit, de la coupe, du vêtement, de l'abri, d'un art, d'une invention, d'une machine.

Ce qui était bon ou utile à l'homme en santé serait un poison pour le malade, ce qui est utile à l'ignorant est inutile au savant. Que de choses autrefois utiles, aujourd'hui devenues inutiles, ont été dépassées, remplacées par d'autres plus utiles, qui le seront à leur tour par le progrès de la science et de l'industrie! Entrez dans un musée des arts et métiers, qu'y voyez-vous? Des objets autrefois très-utiles, aujourd'hui de pure curiosité. Si donc le beau est l'utile, 1° il est *variable* comme lui; 2° il suppose, pour être admiré et même perçu, la connaissance précise de l'usage ou de la *destination* de l'objet, c'est-à-dire une *comparaison* et un acte de réflexion; 3° la jouissance ne peut être qu'*intéressée;* 4° enfin si les deux idées n'en font qu'une, partout où est l'utile, là aussi doit être le beau et ils sont en raison l'un de l'autre.

Or, aucune de ces suppositions n'est vraie. Il y a une beauté fixe, invariable, la beauté de l'ordre par exemple, la beauté morale que le vicieux lui-même ne peut pas ne pas admirer. Pour être perçue, la beauté d'un objet n'a pas besoin que l'on sache sa destination; elle frappe souvent au premier coup d'œil et n'exige aucune réflexion. La jouissance pure du beau est désintéressée; s'il s'y joint un désir, c'est celui de posséder l'objet, de s'unir à lui, non de le faire servir à notre usage, de l'asservir ou de le détruire. Le charme est d'autant plus vif, la jouissance d'autant plus délicate, que nous songeons moins à nous-mêmes. C'est un culte d'admiration et d'*amour* où le moi disparaît et s'ignore. Autrement le prestige tombé, l'objet apparaît comme utile; mais par là même il perd à nos yeux ses droits à nos hommages et à nos respects.

Une chose peut être à la fois utile et belle; mais les deux points de vue de l'utile et du beau restent distincts. Un beau vase est beau sans qu'on songe à sa destination. Une belle fleur est aussi belle dans une forêt que dans un parterre. L'objet le plus utile est loin d'être toujours le plus beau, et le plus beau rarement est le plus utile. A ce compte les objets les plus beaux seraient ceux dont nous retirons le plus d'utilité journalière, un couteau, un marteau, un ustensile de cuisine. Quoi de plus utile que le

pain? Nous dirons peut-être qu'il est beau, s'il est de pure farine, blanc, bien fait, s'il a dans sa forme et sa couleur des qualités qui plaisent à la vue ; mais pour un homme de bon appétit, ces qualités ne sont guère remarquées. S'il a faim, il le mange et le trouve excellent; rassasié, il le laisse ou le donne; s'il le garde, dira-t-on que c'est par amour pour le beau? Mais ce vase qui est là sur ma cheminée et qui ne sert à rien, pas même à contenir des fleurs, il me plaît uniquement par ses contours gracieux. Il vous est utile, dira-t-on, puisqu'il vous plaît. Mais pourquoi me plaît-il? Est-ce parce qu'il m'est utile? Ou m'agrée-t-il parce qu'il est beau? C'est toujours le même paralogisme.

Les deux aspects de l'utile et du beau se contrarient plutôt qu'ils ne s'accordent. Qu'un objet me paraisse beau, il cesse par là même de me paraître utile, et réciproquement son utilité n'est pas en raison de sa beauté, ni celle-ci en proportion des avantages que j'en retire. L'Apollon ou la Vénus de Médicis sont de belles statues. En quoi ces statues sont-elles utiles? Elles servent à orner, à embellir un palais, un jardin. Soit; mais orner, embellir, à quel besoin cela répond-il? N'est-ce pas un de ces besoins qu'on nomme *superflus*, et tout objet d'art répond à un tel besoin. A quoi donc sert-il? A récréer la vue, à réjouir l'âme, à la tirer ou à la distraire précisément du spectacle des choses utiles. Que le beau réponde à un de ces besoins de notre nature morale, on n'oserait le nier; mais c'est précisément parce qu'il est beau. L'utilité vient ici de la beauté, non la beauté de l'utilité.

En voilà assez pour prouver que l'utile et le beau sont deux idées différentes ; ceux qui ont confondu ces deux notions ou tenté de faire rentrer l'une dans l'autre ont commis une grave erreur, et tout à fait méconnu la nature du beau.

QUESTION III.

Du Beau; en quoi il diffère du Bien et du Vrai.

DISSERTATION

Mais le beau n'est-il pas identique au bien? N'est-il

qu'une forme du bien ou de vrai ? Cette manière de voir, qui est celle de Platon et de la plupart des moralistes, mérite un examen sérieux. La critique doit être ici d'autant plus exacte et sévère qu'il s'agit d'idées voisines dont le fond est commun. Il importe de conserver à chacune son existence propre et de défendre son domaine qui se trouve ainsi menacé. Est-il vrai, comme on le dit, que tout ici se réduit à des nuances délicates? Pour qui veut y regarder de près, ces idées au contraire offrent des différences essentielles qu'il s'agit de marquer avec précision et de mettre en lumière.

I. Qu'est-ce que le *bien?* Dans sa généralité, c'est l'*ordre;* mais l'ordre lui-même, qu'est-il et comment le concevons-nous ? C'est l'*accord* ou la *conformité* des êtres avec la fin, soit particulière, soit totale, à laquelle tous les êtres *doivent* concourir en vertu de leur nature propre et de leurs rapports avec les autres êtres. La notion du bien implique donc deux termes : 1° la *fin* ou la *loi;* 2° la *nature* ou les *actes* qui la réalisent, le rapport de convenance ou de conformité qui les unit.

Toujours est-il que dans le bien est comprise l'*idée de fin.* Cette fin n'est pas, comme pour l'utile, une fin extérieure et relative, prise dans les besoins de la nature individuelle et sensible, par là même variable. Le bien, c'est ce qui dérive de la nature essentielle et permanente. La fin ainsi comprise devient la loi. La conformité d'un être avec sa loi, c'est l'*ordre,* la convenance absolue, qui résulte de la nature des choses. Le bien se définit ainsi la convenance absolue des êtres et des actes par lesquels ils manifestent leur existence. Là est la différence essentielle qui sépare le *bien* de l'*utile.* Le bien étant pris dans la nature de l'être, ne peut changer qu'avec lui; tandis que l'utile étant pris en dehors de l'être et de sa nature n'est pour lui qu'un moyen. Néanmoins, le bien et l'utile ont cela de commun qu'ils supposent tous deux la connaissance de la *fin,* soit *relative,* soit *absolue,* et de la conformité à cette fin ou de la convenance, ce qui implique un acte de *réflexion* et de *comparaison.*

Est-ce de cette manière que l'esprit saisit le beau ? Non; le beau se voit, il se contemple. Il n'est pas besoin de connaî-

tre la destination d'un objet pour s'apercevoir qu'il est beau. Il y a plus, tout acte de comparaison nuit à la perception du beau.

Dans le beau, l'harmonie apparaît non comme corrélation de *fins* et de *moyens*, accord ou *convenance,* mais comme un tout complexe , une *unité variée* où les parties se fondent avec l'ensemble , comme le tout se répand dans les parties. Il en est comme d'une belle musique dont je jouis sans songer aux lois des nombres que les sons expriment, et qui pourtant sont la base de l'harmonie musicale. Si donc le beau est la même chose que le bien, il y a une différence caractéristique. Dans le beau, je fais abstraction de la *fin* ou de la *loi*, ou cette loi, cette fin m'apparaissent réalisées dans leur *développement ;* elles deviennent *sensibles.* Dès que je viens à distinguer et à séparer les deux termes, à vouloir saisir leur conformité , l'objet pour moi n'est plus *beau*, il est *bon* ou il est simplement *utile.*

Telle est la ligne de démarcation qui sépare le beau du bien ; elle paraît d'abord superficiellle et peu importante ; si l'on y regarde de près, elle est profonde. Elle porte à la fois sur le mode de conception et sur la chose elle-même. C'est pour ne l'avoir pas reconnue que l'on a sans cesse confondu ces deux idées du bien et du beau; ce qui conduit aux plus graves conséquences dont la première est de confondre la morale et l'art.

Quoi qu'il en soit, trois choses paraissent caractériser ici le beau considéré en lui-même et dans sa distinction du bien et de l'utile : 1° l'absence de la *notion de fin* conçue en soi et d'une manière abstraite; 2° la perception d'une *forme extérieure* ou d'un développement sensible et *individuel,* qui recèle et révèle la loi et la fin, mais non distinctes du développement ou de la manifestation visible; 3° l'identité des deux termes et leur *fusion réciproque.*

Quant à la manière de percevoir le beau, je l'ai dit : l'absence de comparaison et de toute réflexion caractérise l'acte intellectuel qui lui est approprié et lui correspond. C'est par *intuition* que l'esprit atteint et saisit le beau.

Les *effets* non plus ne sont pas les mêmes. Sans doute nous aimons et admirons le bien, mais c'est quand il s'offre

à nous avec le caractère de beauté et de grandeur qui souvent, sinon presque toujours, l'accompagnent. Autrement nous nous bornons à l'estimer et à l'approuver. Le sentiment d'*amour* ou d'*admiration* ne naît que quand le bien devenant beau excite en nous la sympathie ou la surprise. Le sentiment moral reste distinct du sentiment esthétique.

On pourrait pousser plus loin cette analyse; mais cela suffit pour montrer que les deux idées du bien et du beau conservent leur nature propre et que la différence qui les sépare porte sur leur essence, non sur de simples accidents, comme cela est si souvent affirmé dans les écrits des philosophes.

II. Les mêmes critiques s'adressent à la définition qui confond le *beau* avec le *vrai*. « Rien n'est beau que le vrai, » a dit Boileau. Mais qu'est-ce que le *vrai?* Est-ce le réel? Non, car il y a des réalités qui seront toujours laides. L'art qui les imite ne fait souvent que les montrer plus laides encore. Le vrai ne peut donc s'entendre que dans un sens élevé, métaphysique. Mais alors quel est-il? Le vrai est le caractère *essentiel, général* et *permanent;* ou c'est la *loi,* le *fond,* la *substance* des êtres, leur principe caché, leur *type* ou leur *idée.* Le vrai ainsi conçu, c'est aussi l'*idéal.* Mais l'idéal est un mot qui convient à la fois au vrai, au bien et au beau. Le vrai comme beau sera donc le beau idéal, le beau dégagé de ses accidents grossiers et passagers qui altèrent ou défigurent la beauté réelle. Le vrai alors est le beau, et le beau est le vrai; mais on tourne dans un cercle et l'on aboutit à cette équation : le beau est le beau; vérité incontestable, mais peu instructive. D'ailleurs reviennent les mêmes objections sur la manière dont le beau et le vrai se perçoivent. Le vrai se *conçoit.* Le beau se *voit.* Le vrai est une abstraction, une généralité dépouillée de toute forme individuelle et sensible. Telle est la loi que poursuit le savant, la loi mathématique ou physique ou l'essence générale et propre qui sert à classer les êtres au point de vue du naturaliste; ailleurs c'est la vérité morale qui est la loi de la volonté et lui commande.

Mais le beau, s'il est aussi la *loi,* l'*essence,* n'est pas cette généralité *abstraite* que conçoit l'entendement et que la

science formule. Le beau, c'est la *loi visible*, la vérité *individualisée* qui s'adresse aux sens ou à l'imagination comme à l'esprit. C'est la loi réalisée ou incarnée, dans son développement harmonieux. Par là, le beau nous frappe, nous plaît, nous ravit et il excite en nous le sentiment de l'amour; il ne reste pas dans la froide région de l'abstraction, il échauffe l'âme en même temps qu'il l'éclaire. La vérité brille d'une lumière plus pure mais froide: elle ne s'adresse qu'à la raison.

QUESTION IV

Autres définitions : Le beau est-il le parfait ? la convenance ? l'unité dans la variété ? la proportion, l'harmonie, etc. ? — Que conclure de cette critique ?

DISSERTATION

I. Le beau a été aussi confondu avec le *parfait*. On l'a défini le symbole de la perfection ou la *perfection* sentie (Baumgarten). Cette définition, qui a le défaut d'être vague, précisée devient fausse. La perfection, en effet, est une qualité qui convient à tout, au vrai, au beau, et même à l'utile. C'est donc ne rien dire que d'appeler perfection la beauté. De quelle perfection s'agit-il? Pris à la lettre et dans son sens ordinaire, le parfait est l'attribut d'un être à qui rien ne manque de ce qui convient à sa nature, ou dont l'existence est adéquate à son idée. C'est ainsi qu'on dit d'une figure mathématique, d'un cercle ou d'un carré, qu'elle est parfaite. Cela s'applique à la vertu, à la beauté, à toute chose finie, se dit même d'une machine qui est très-bien adaptée à l'usage auquel on la destine. Dans une acception plus élevée et plus spéciale, le mot parfait ne convient qu'à un seul être et ne doit s'appliquer qu'à Dieu. Il n'y a qu'un seul être réel, en effet, dont la nature soit parfaite, où l'idéal et le réel se confondent; cet être, c'est Dieu, être parfait. Il n'y aurait donc qu'une seule beauté, la beauté divine, et la beauté serait un rayon émané de la Divinité. Tout cela est vrai, mais ne résout nullement le problème du beau. La perfection, d'ailleurs, soit relative, soit absolue, suppose que l'esprit conçoit un type, un idéal auquel il confronte l'objet, soit qu'il le compare à lui-même

ou à son idée, soit qu'il le compare à un autre. Or, on a vu que cette opération intellectuelle, essentiellement *comparative*, est justement l'opposé de la manière dont le beau nous apparaît. La perfection se saisit et s'apprécie par un acte réfléchi; la beauté se voit et réclame un acte d'intuition immédiate. Pour ces raisons, la perfection doit être rejetée comme base d'une définition du beau.

II. Pour achever cette critique, nous aurions à examiner d'autres définitions célèbres, telles que celles-ci : *Le beau, c'est la convenance* (1); *le beau est la régularité, l'harmonie; le beau, c'est l'unité dans la variété* (2); *le beau, c'est l'ordre.* Ces définitions que l'on rencontre dans une foule d'écrivains et dans les ouvrages des plus grands philosophes, Platon, Aristote (3), Cicéron, saint Augustin, Bossuet, Fénelon, etc., mériteraient bien d'être discutées, mais cela n'est pas nécessaire pour le but que nous nous proposons. Il serait facile d'en démontrer l'insuffisance ou de les faire rentrer dans les précédentes. L'ordre, c'est le bien; la convenance se confond tantôt avec le bien, tantôt avec l'utile; l'*harmonie* et la *régularité* rentrent dans l'*ordre* ou la loi. L'*unité dans la variété*, c'est toujours l'*ordre.* Cette formule, tant affectionnée de certains auteurs, est, de toutes, la plus vide et la plus abstraite. Elle répond au côté mathématique, qui s'efface de plus en plus et disparaît presque totalement aux degrés supérieurs de l'échelle du beau. Comprend-on la beauté morale ainsi définie? celle d'un drame ou d'un caractère? La beauté de la forme humaine, celle même d'une plante ou d'un animal, ou d'un paysage, peut-elle s'expliquer de cette façon?

Mais à quoi tend cette réfutation? A fournir des armes à l'opinion que nous avons condamnée au début et qui paraît triompher de toutes ces définitions, convaincues

(1) Ut corporis est quædam apta figura membrorum cum coloris quadam suavitate. (Cic., *Tusc.*, IV, III.) Etenim pulchritudo corporis apta compositione membrorum moveat oculos. (Id., *de Off*, I, 28.)

(2) Omnis porro pulchritudinis forma unitas est. (St Augustin.) Cf. P. André, *Essai sur le beau.*

(3) La beauté ne consiste que dans l'ordre, c'est-à-dire dans l'arrangemen et la proportion (Bossuet, *Conn. de Dieu*, I, VIII.) — Le bien, c'est l'ordre uni à la grandeur. (Aristote, *Polit.*, VII, 4.)

d'être vaines et insuffisantes ? Non, sans doute. Cette opinion, c'est que le beau est d'une nature si diverse, qu'il est impossible de l'embrasser dans une idée unique. Ce résultat sceptique et négatif, qui peut plaire aux gens d'esprit, satisfait peu la raison. La vraie critique vise à quelque chose de plus sérieux et de plus utile. Si la définition du beau est impossible, au moins nous est-il montré qu'on peut en saisir certains caractères qui le distinguent. Que l'on prenne garde en effet, que tout en réfutant les définitions qui altèrent ou dénaturent la notion du beau, nous avons dû mettre en lumière certains côtés ou aspects qui le font reconnaître; ce qui est déjà quelque chose que le simple bon sens ne saurait faire. A la critique, s'est jointe l'analyse. Or, une pareille analyse vaut autant, peut-être mieux, que la définition, ou au moins la prépare. La définition philosophique, en effet, ne ressemble pas à la définition mathématique. Celle-ci est bien placée au début de la science, comme notion claire, simple, évidente d'elle-même. La définition philosophique, au contraire, vient à la suite de l'analyse et en offre le résumé. Si donc nous avons fait ressortir, par opposition aux doctrines opposées, les caractères essentiels et propres du beau, nous avons posé les bases d'une définition nouvelle.

QUESTION V

Des caractères positifs du beau; comment on peut le définir.

DISSERTATION

Il importe d'abord de recueillir les résultats de la critique précédente.

1° Le beau n'est pas simplement en nous une pure sensation, mais bien une qualité réelle des objets. La jouissance que procure sa vue est réelle; mais elle se distingue des sensations physiques en ce qu'elle est *désintéressée* (Kant). Elle engendre un sentiment également désintéressé quand il est pur, l'*amour*, différent du *désir* proprement dit, en ce que loin de vouloir faire servir l'objet à son usage, de l'utiliser ou de le consommer et de le détruire, il tend à le conserver, le respecte et nous porte à nous unir à lui. Voilà

pour la portion *sensible ;* la distinction de l'agréable et du beau nous conduit à ce résultat.

2° Quant à la partie *intellectuelle*, on a vu comment l'esprit se comporte dans la perception du beau. C'est par un acte d'*intuition*, non par une opération réfléchie ou comparative que le beau se perçoit. De plus, dans la contemplation du beau, l'esprit fait abstraction de toute idée de *fin*, de *but*, de *destination* de l'objet; ce qui caractérise d'une part la notion de l'*utile*, de l'autre la notion du *bien*. — Par là encore, le beau diffère de l'utile et du bien : de l'utile, dont la fin est en dehors de l'objet et qui n'est pour lui qu'un moyen; du bien, qui a sa fin en lui-même, mais qui doit néanmoins être conçu comme conformité de l'acte avec sa fin ou sa loi. Le beau se perçoit aussi différemment du vrai : celui-ci se conçoit et s'adresse à l'entendement et de plus apparaît dans sa généralité abstraite, pure de toute image ou forme sensible et individuelle.

3° Pour ce qui est de la nature même du beau, il nous semble qu'elle peut se dégager de ce qui précède. Le beau étant visible se compose d'abord d'une partie sensible ou au moins d'une forme *individuelle*, accessible aux sens ou saisissable immédiatement à l'esprit. Mais est-ce tout ? Non, sans doute; car même dans le beau physique apparaît un élément rationnel, l'*ordre*, la *proportion*, qui s'adresse à l'esprit et est à ce degré la partie principale du beau; d'autres éléments s'y ajoutent, la *grâce*, la force harmonieuse dans son développement. Dans le beau moral, apparaissent les qualités aimables de l'esprit et du caractère que les sens ne perçoivent pas. Le beau d'ailleurs est stable, et il offre des caractères frappants qui lui sont communs avec le bien et le vrai, caractères qu'ont très-bien aperçus et décrits de grands philosophes, et qui les ont portés à les confondre.

Ce fond identique, dans le beau, c'est l'*essence*, la *loi* ou même la *fin*, quoique celle-ci soit voilée et se confonde avec l'objet lui-même, ses actes extérieurs et son développement. Mais, pour que cette *essence* devienne visible, il faut qu'elle prenne une *forme*, qu'elle passe dans cette forme, s'y révèle et s'y manifeste. Elle ne le peut qu'autant que les deux termes se pénètrent réciproquement. Il faut que l'*idée*

anime et vivifie la *forme*, qui elle-même s'empreint et se pénètre de l'idée, que l'ensemble offre un tout vivant et animé où rayonne l'idée, base et mesure fixe de cette harmonie.

Le rapport intime et l'accord des deux termes, l'un *visible*, l'autre *invisible*, mais qui se confondent et dont l'un manifeste l'autre, c'est ce qu'on appelle l'*expression* dans la théorie un peu vague qui adopte cette formule. Ce qui est vrai, c'est que le beau est le symbole vivant, l'apparence qui cache à la fois et révèle la vérité, et en est la *manifestation sensible*.

Quels que soient les termes qu'on emploie, le beau sera donc l'expression, la *manifestation visible du principe* caché qui fait le fond des *existences*. Considéré ainsi, le beau n'est pas simple ; il renferme deux éléments : 1° l'un, individuel, saisissable aux sens et à l'imagination, est la *forme*. Il n'y a que l'être individuel qui, ayant une forme, soit perceptible et objet d'intuition. 2° L'autre élément est l'élément caché, invisible, mais qui se révèle et devient visible dans le premier. Ce principe est la *base*, le *fond*, l'*essence*, la *loi*, le *but* ou la *substance* même de l'être, son type invariable ou son *idée*.

Un troisième côté, non moins important à considérer, c'est le lien qui unit les deux termes et les ramène à l'unité, leur parfaite fusion et leur accord. De là la formule : le beau est l'alliance harmonieuse de la *forme* et de l'*idée*, l'*expression ou la manifestation visible* du vrai ou du *bien*.

Cette définition se rapproche beaucoup de la définition platonicienne ; le beau est *la splendeur du bien ou du vrai* (1). La différence (et elle est capitale) c'est que, pour le philosophe grec, et la plupart des successeurs, la forme, le côté individuel et sensible, ou la manifestation n'a aucune importance. Le beau est tout entier dans l'*idée*, le *type général et abstrait;* la forme n'est qu'un vêtement importun dont l'idée tend à se dépouiller. Le beau ainsi rentre dans le bien ou le vrai. L'esthétique moderne ne fait pas aussi bon marché de la forme, de l'élément sensible, in-

(1) Cette définition, on le sait, n'est nulle part dans Platon ; mais elle est si conforme à sa doctrine qu'elle lui a été généralement attribuée.

dividuel; loin de là, elle le proclame nécessaire au beau et en fait sa caractéristique même, qui le distingue des autres idées. De là toute une théorie nouvelle. Le beau devient une idée mixte et pourtant conserve son caractère. La fusion harmonieuse du sensible et du rationel, du particulier et du général, de la forme et de l'idée, voilà le beau.

QUESTION VI

Des degrés et des formes du beau; — beau physique, beau moral, beau idéal, beauté absolue.

DISSERTATION

Si nous jetons un coup d'œil sur les degrés et les principales formes du beau, nous y trouverons la confirmation de la théorie précédente.

I. La beauté n'est pas dans la matière. Celle-ci ne devient belle que par la disposition et l'arrangement de ses parties, et par le mouvement qui lui est communiqué. Une forme régulière, des mouvements qui s'exécutent selon des lois fixes, la lumière et la couleur, voilà ce qui constitue la beauté des êtres inanimés, celle du système astronomique et du règne minéral; or, il est évident qu'elle est empruntée à l'intelligence et son reflet. Qu'est-ce que la régularité, l'harmonie, que sont les lois des mouvements, sinon la manifestation d'une force intelligente? Qu'est-ce que l'ordre sinon la raison visible? Ce que nous trouvons à ce premier degré de l'existence, c'est la beauté mathématique; à elle peut s'appliquer cette définition du beau : *l'unité dans la variété*, la *proportion*, la *convenance* des parties entre elles. Mais cette formule ne peut être générale; appliquée aux êtres vivants et à la beauté spirituelle, elle devient trop abstraite, elle est vide et insignifiante. Dans la beauté physique elle-même un élément lui échappe, la couleur. Celle-ci est due à la lumière, qui elle-même est le symbole de l'esprit. Déjà elle nous plaît indépendamment de ses combinaisons et de plus possède le caractère symbolique. — Dans le règne organique l'exactitude et la simplicité des lignes géométriques font place à des formes plus riches et plus variées, qui annoncent une plus grande liberté et un commencement de vitalité. Les forces

qui animent la plante, se déploient sous des formes et par des phénomènes qui se dérobent à la mesure précise et au calcul. En outre, la plante jouit de l'expression symbolique à un degré plus élevé que le minéral. Par son aspect extérieur, par la disposition et la direction de ses branches et de ses feuilles, par ses couleurs, elle exprime des idées et des sentiments qui répondent aux affections de l'âme : la grâce, l'élégance, la mélancolie, etc. Aussi, nous commençons à sympathiser vivement avec ces êtres, quoiqu'ils ne possèdent pas les qualités dont ils nous offrent l'emblème ou le symbole. — Le règne animal nous présente une beauté d'un ordre supérieur, et dont il est facile de suivre les degrés à travers les progrès des espèces. L'animal possède, outre les propriétés qui appartiennent à la plante, c'est-à-dire l'organisation et la vie, des facultés qu'elle n'a pas, la sensibilité, le mouvement spontané, l'instinct; il a des organes appropriés à ces fonctions et qui non-seulement servent à les accomplir, mais les manifestent au dehors. La plante est enracinée au sol, immobile et muette. Quoique doué d'une intelligence qui n'a pas conscience d'elle-même, et d'une activité qui ne possède pas, l'animal se meut et agit en vertu de déterminations intérieures, en apparence volontaires et libres. Son caractère, ses mœurs et ses habitudes, nous donnent l'image des qualités morales qui appartiennent à l'âme humaine ; la laideur et la difformité sont ici bien plus fortement prononcées que dans le règne précédent; mais cela tient à la détermination même des formes et à la supériorité de l'expression. Les dissonances doivent être plus choquantes, les mélanges offrir un aspect bizarre ou monstrueux, et à côté des qualités qui nous plaisent, la légèreté, la grâce, la douceur, la force, la finesse, le courage, apparaissent la lenteur, la stupidité, la férocité.

Mais que peut être la beauté dans le règne animal, si on la compare à la beauté de l'homme ? *L'âme seule est belle*, a dit Plotin ; aussi nous avons vu que dans les êtres inférieurs à l'homme, c'est encore l'intelligence, la vie et l'expression des qualités morales qui font leur beauté. Mais l'âme véritable, c'est l'âme humaine, le corps est fait pour elle, et il n'est pas seulement sa demeure, il est son image. Tout an-

nonce dans le corps humain, dans ses proportions, dans la disposition, des membres, dans la station droite, dans les attitudes et les mouvements, une force intelligente et libre. La surface n'est plus recouverte de végétations inanimées, d'écailles, de plumes ou de poils ; la sensibilité et la vie apparaissent sur tous les points ; enfin la figure humaine est le miroir dans lequel viennent se refléter tous les sentiments et toutes les passions de l'âme. Qui pourrait dire tout ce qu'il y a de puissance d'expression dans le regard, dans les gestes et dans la voix humaine ! L'homme possède en outre un moyen de manifester sa pensée qui lui est propre : la parole. Enfin il se révèle tout entier dans ses actes. Les actions humaines ne sont pas seulement utiles ou nuisibles, bonnes ou mauvaises, elles sont aussi belles ou laides, selon qu'elles expriment les qualités de l'âme ou l'harmonie avec son essence, l'intelligence, la noblesse, la bonté, la force ou leur opposé : l'ignorance, la stupidité, la bassesse, la faiblesse et la méchanceté, selon qu'elles annoncent une nature richement douée dont le développement facile est conforme à l'ordre, ou une âme pauvre, bornée, misérable, comprimée dans le développement de ses tendances, folle et désordonnée dans ses mouvements.

II. Telles sont les formes principales sous lesquelles se manifeste à nous le beau réel. Mais le spectacle de la nature et de la vie humaine est loin de nous satisfaire. Partout le beau à côté du laid ; le hideux et le difforme, le chétif, l'ignoble forment contraste avec la beauté, l'obscurcissent et la défigurent ; partout dans la vie réelle la prose est mêlée à la poésie ; aussi l'homme sent le besoin de voir par lui-même des images et des représenattions plus conformes à l'idée du beau que conçoit son intelligence et de reproduire cette beauté idéale qu'il ne trouve nulle part autour de lui. Alors naît l'art, dont la destination est de représenter l'*idéal*.

III. La pensée humaine ne peut s'arrêter à toutes ces formes. Cet idéal lui-même qui n'est que le réel idéalisé, symbole plus transparent de l'idée, ne répond pas à la notion du beau que notre esprit se fait de la beauté. Toutes ces beautés extérieures et de l'art sont par quelque côté défectueuses et imparfaites ;

soumises à l'espace et au temps, elles participent du fini en subissent les conditions. Elles ne sont toujours que le reflet d'une beauté parfaite. Aussi pouvons-nous dire avec Platon : « Celui qui, après avoir parcouru selon l'ordre tous les degrés du beau, parvenu enfin au terme de l'initiation, apercevra tout à coup une beauté merveilleuse... beauté éternelle, incréée et impérissable ; exempte d'accroissement et de diminution ; beauté qui n'est point belle en telle partie et laide dans une autre, belle en tel lieu et laide en tel autre, belle pour ceux-ci et laide pour ceux-là ; beauté qui n'a rien de sensible comme un visage, des mains, ni rien de corporel, qui n'est pas non plus un discours ni une science ; qui ne réside pas dans un être différent d'elle-même, dans un animal par exemple, ou dans la terre, ou dans le ciel, ou dans toute autre chose, mais qui existe éternellement et absolument par elle-même et en elle-même ; de laquelle participent toutes les autres beautés, sans que leur naissance ou leur destruction lui apporte la moindre diminution ou le moindre accroissement.... »

Dieu est le principe du beau comme il est celui du vrai et du bien. Où trouver, en effet, l'idée du beau complétement réalisée, sinon dans le seul être au sein duquel la contradiction, l'opposition et le désacord n'existent pas, dont l'intelligence, la volonté et la puissance se développent dans une éternelle harmonie et ne rencontrent aucun obstacle ; dans l'être qui agit et crée sans effort et dont la félicité est inaltérable ? Dieu, qui est le type de la liberté absolue, est donc aussi la beauté suprême, toute beauté dérive de lui. La beauté du monde est une image et un reflet de la beauté divine.

QUESTION VII

Du vrai, du bien et du beau ; comparaison des trois idées.

PROGRAMME

Le *vrai*, le *bien*, le *beau*, trois termes qui reviennent sans cesse dans le langage humain. Quel est celui de nos jugements et de nos raisonnements où n'intervient pas une ou deux de ces idées ou souvent toutes les trois ? Pas une affirmation où ne soit comprise la notion du vrai ; pas une action qui ne

soit bonne ou mauvaise ; pas un objet de la nature ou de l'art où le beau ou le laid ne nous apparaisse. Autour de ces idées, se pressent d'autres idées et les sentiments les plus divers de l'âme humaine. Distinctes quoique unies, elles ont des sphères différentes : la *science*, la *morale* et l'*art* leur appartiennent ; elles y exercent leur juridiction souveraine. S'il ne faut pas les confondre, on ne doit pas non plus les isoler. Il importe donc, en résumant tout ce qui précède, de les voir rapprochées, distinctes mais unies, de saisir leur lien et de remonter au principe dont elles dérivent et où elles retrouvent leur véritable unité.

1° Le *vrai*. — Qu'est-ce que le vrai ? Au sens métaphysique, le vrai c'est *ce qui est*. Mais l'être véritable, est-ce cette réalité mobile et périssable qui apparaît aux sens ? N'est-ce pas plutôt la *loi* qui régit le phénomène ? Le vrai est-ce une qualité quelconque et même l'ensemble des qualités d'un objet, ou, parmi ces qualités, la qualité fixe permanente ? est-ce l'accident ou l'*essense?* Inséparable, mais distincte de ces qualités qui se transforment, la *substance* est le fond même de l'être. Lequel des deux termes est le vrai ? Je vois des effets, ils passent, mais la cause qui les a produits reste capable de nouveaux effets. Où est encore ici l'être véritable ? Voici des propositions : Je suis, cet arbre est élevé, cet homme est petit. En voici d'autres : la partie ne peut égaler le tout ; l'homme doit respecter la vie de son semblable. Encore ici où est la vraie vérité ? La raison n'hésite pas ; elle ne reconnaît en tout le *vrai*, distinct du *réel*, que dans ce qui est permanent, substantiel, dans la loi, l'essence, la cause, l'axiome, le principe, l'être caché sous l'apparence, l'invisible dans le visible. Sans nier ni dédaigner le réel ou le sensible, elle persiste à nommer vrai l'élément rationnel, celui que conçoit l'entendement. En ce sens on a pu dire : *non est veritas in sensibus*.

Telle est la vérité *métaphysique* ou ontologique, le τὸ ὄντως ὄν de Platon. Il y a aussi le vrai pour notre esprit, la vérité *logique*. Celle-ci c'est la conformité de la pensée avec son objet et le faux est son contraire. Or, ici encore, où réside le vrai ? dans la sensation ? elle n'est ni vraie ni fausse. Dans la perception ? Celle-ci peut être vraie, mais c'est quand la raison

l'a distinguée de l'apparence et de l'illusion sensible. Le vrai c'est donc encore l'élément rationnel qui rend intelligible l'autre élément, le reconnaît et le marque de son empreinte. Il est dans l'idée, la conception, principe et base de l'affirmation et du jugement. Il en est de même pour le raisonnement ; sa conclusion n'est vraie que quand elle est tirée d'un principe que la raison a fourni ou contrôlé. Donc en tout et partout la raison intervient dans la connaissance, et le vrai est l'objet de l'entendement. (V. Platon *Théétète*.)

2° Le *bien*. — Le bien est aussi l'être, mais l'être conforme à sa fin, ou plutôt c'est la fin elle-même (τέλος). De sorte que si le vrai se définit l'idée conforme à son objet, ou simplement l'être, le bien se définit la fin des êtres ou la conformité à leur fin. L'*ordre* exprime cette convenance dans chaque être et dans l'ensemble des êtres. Ici, s'offre une idée voisine, mais profondément distincte du bien ; celle de l'*utile*. L'utile désigne aussi un rapport de conformité au but ou à la fin ; mais dans l'utile, au lieu d'appartenir à la nature de l'être, la fin lui est étrangère. Elle est prise en dehors de lui, ce qui fait qu'il n'est qu'un moyen, un instrument pour l'être qui s'en sert. De plus, cette fin n'a rien d'absolu ; indéterminée, elle change ou peut changer ; d'où le caractère variable et relatif de l'utile opposé au bien, qui a une excellence propre, non arbitraire, mais absolue, comme dérivant de l'essence des êtres. Telle est la différence capitale. — Or, de même que la raison seule conçoit le vrai, elle seule aussi conçoit le bien. C'est elle qui à chaque être assigne une fin en rapport avec sa nature et qui conçoit l'ensemble des fins comme l'ordre universel (κόσμος).

3° Le *beau*. — Plus complexe, le beau est aussi plus difficile à comprendre et à définir et Cicéron s'avance trop quand il dit : *facilius intelligi quam explanari potest*. (*De Off.*, I.) Sans faire de système, l'analyse a reconnu dans le beau deux termes étroitement unis et fondus ensemble. L'un est le vrai sans doute, mais non le vrai dans sa généralité abstraite : le vrai apparaît ici sous les traits d'une individualité concrète et vivante, objet non de conception, mais d'intuition. Il est accompagné d'une forme qui le rend sinon tout à fait visible, saisissable aux sens ou à l'imagination. D'au-

tre part à l'opposé du bien, le beau qui contient aussi la fin, la cache au lieu de la montrer. La fin, non absente, se dérobe aux yeux, elle n'apparaît pas comme telle : Le rapport de conformité s'efface dans la pure contemplation de l'harmonie visible des parties. Qui songe à la destination du nez et de la bouche en admirant une belle figure ? « La *finalité* disparaît, » dit Kant. Malgré cela, le double élément subsiste distinct dans cette étroite union : l'un est sensible, l'autre rationnel; l'un est la base et il apparaît dans l'autre.

Veut-on des exemples, qu'on prenne la *beauté physique*. Ce qui fait la beauté du corps, ce n'est pas le corps comme tel, la matière informe et confuse, c'est l'ordre, la régularité, l'harmonie qui s'y voit; la loi est visible. Ou c'est la vie, la force qui s'y manifeste, facile, abondante ou puissante. En quoi consiste la *beauté morale?* Le beau, ce sont les qualités de l'esprit et du cœur qui se révèlent dans la personne, dans ses actes, son caractère ou ses œuvres. A un degré supérieur, le beau est le symbole des grandes qualités de l'âme, la bonté, la magnanimité, la noblesse, l'héroïsme. Tel est le beau. L'élément sensible ou visible y joue un rôle important, quoique le fond soit toujours l'élément rationnel, la loi, la règle, l'ordre, l'esprit, l'âme, la liberté, etc. Seulement cet élément, qui est le vrai et aussi le bien, n'apparaît ni d'une manière abstraite, ni comme fin. L'idée s'individualise et elle revêt une forme. La fin au lieu de se montrer distincte se confond avec la nature de l'être et son développement harmonieux. La forme s'unit à l'idée qui s'y révèle et s'y manifeste. Les deux termes s'unifient et s'identifient. Ainsi peut s'expliquer la formule attribuée à Platon et si souvent répétée : « Le beau est la splendeur du vrai ou du bien. » Mais elle n'est vraie que si on l'entend bien. Non expliquée, elle ne dit rien. Dans le vague où on la tient, elle est une devise banale qui s'adapte à tous les systèmes. Qu'on y prenne garde en effet, l'éclat ici c'est la forme; or, elle est aussi nécessaire que le fond ou le vrai pour constituer le beau. Le vice de la théorie platonicienne est de mépriser et d'effacer l'élément sensible pour faire du beau une idée générale et abstraite.

L'accord des deux termes, leur pénétration intime et réci-

proque, voilà le beau; et l'on voit en quoi il se distingue comme il se rapproche du vrai et du bien. Comparé à l'utile, son contraste est plus réel, car c'est une opposition. L'*utile* n'est utile que par rapport à une fin qui n'est pas la sienne. Le beau est beau par lui-même, comme le bien, comme le vrai, et il exige qu'on écarte toute idée d'une fin non-seulement étrangère mais propre, et de convenance réciproque. Le beau nous plaît et nous réjouit, mais sa jouissance est désintéressée; l'utile c'est l'intérêt même et sa jouissance est égoïste. L'utile éveille le désir, le beau imprime le respect et inspire l'amour. L'un répond à nos besoins, l'autre à un intérêt supérieur de l'âme. (V. Kant, *Crit. du Jugement.*)

Plus on approfondit cette comparaison, mieux apparaît la diversité des trois idées et en même temps leur unité. L'identité est réelle, mais la différence ne l'est pas moins. Le vrai, c'est-à-dire l'*être*, est leur racine commune, à la fois, l'essence du vrai, du bien et du beau. Mais l'être du vrai c'est l'être abstrait, général, dépouillé de toute forme, tel que la science le conçoit, ou l'entendement seul. Dans le bien, le vrai subsiste; mais il est conçu comme fin ou dans sa conformité à la fin qui dérive de la nature de l'être. Le vrai persiste aussi dans le beau, mais il perd sa généralité; il revêt une forme concrète et vivante. Le beau recèle la fin, mais elle se voile ou se cache, elle fait place au développement harmonieux d'une force libre. — Quant à l'*utile*, sans être toujours l'opposé du bien ni du beau, il contraste avec eux comme n'étant rien en soi, mais par rapport à un autre qui lui impose sa fin bonne ou mauvaise, belle ou laide, vraie ou fausse, idée purement relative qui fait naître un autre ordre de sentiments et ne relève que du raisonnement.

On montrerait aussi que les actes de l'esprit qui répondent aux trois idées sont différents comme leur objet, quoique la raison y joue le premier rôle. Le vrai se *conçoit;* le bien également conçu veut être *réalisé;* le beau se *contemple* et est aimé. Le premier est objet de l'entendement seul; le second sollicite l'*activité* et commande à la volonté libre; le beau, harmonieuse fusion de l'être et de la forme, s'adresse à la fois à l'esprit et aux sens ou à l'imagination et au cœur;

il plaît et il excite l'*amour*. En passant de la région intellectuelle dans celle de la sensibilité, on trouverait des sentiments analogues, mais différents. Le vrai crée la *science;* le bien, la *morale;* le beau, l'*art :* trois sphères distinctes, mais contiguës, *facies non omnibus una nec diversa tamen, qualis decet esse sororum.* (Ovid.)

Telles sont les trois idées. Toutes trois relèvent de la raison et ont leur racine dans l'être. C'est elle, la raison, qui fournit la base là même où intervient l'élément sensible. De plus, la raison fait ici ce qu'elle fait partout; elle remonte du *fini*, du *contingent*, du *relatif* à l'*infini*, au nécessaire, à l'absolu; elle conçoit un vrai, un bien, un beau absolus, c'est-à-dire un principe à la fois des êtres et des idées.

Le vrai est l'être, mais quelle variété dans les existences! Que de degrés dans l'être! Les individus sans doute ont leur réalité, mais leur vérité n'est que dans leur loi; seulement la diversité n'est-elle pas elle-même dans les lois? Les forces, les causes, les agents, les substances dont se compose l'univers forment un vaste ensemble; les êtres, les forces, les espèces se limitent et s'opposent, comme ils s'échelonnent et se subordonnent. Or, toujours l'esprit remonte de la loi inférieure à la loi supérieure et de celle-ci à la loi et à la cause unique qui explique et embrasse le tout. Également les vérités particulières viennent se fondre dans des vérités plus générales; celles-ci, dans une vérité ou un être unique, principe de vérité, centre commun et cause première des existences, source à la fois d'existence, d'intelligence, de lumière et de vie. (V. Platon, *Rép.*, VI.)

L'être ainsi conçu est aussi le bien; car *le bien c'est la fin*, et la fin résulte de la nature de l'être. Tous les êtres ont une fin, comme ils ont une nature spéciale. De l'accomplissement des fins particulières résulte l'ordre universel. La raison conçoit une fin générale, un bien suprême vers lequel tendent toutes les existences. Aucun des êtres finis d'ailleurs n'accomplit sa destinée régulièrement, complétement et sans obstacles. Partout le mal est mêlé au bien.

L'esprit de l'homme conçoit un être qui jouit

nitude de sa nature et de ses attributs, étranger aux combats et aux vicissitudes de l'existence finie, en qui se réalise l'idée du bonheur et de la félicité.

Cet être, c'est aussi le type parfait et le principe de la beauté. Aucun objet dans le monde, soit physique, soit moral, ne nous offre le type de la beauté parfaite et absolue. « Toutes les beautés extérieures, produit de la nature ou de l'art, sont soumises à l'espace et au temps. » (S. Augustin, *de Vera Relig.*, ch. XXX.) Nous concevons une beauté parfaite, une, éternelle, dont toutes les beautés particulières n'offrent qu'un reflet ou une image imparfaite.

« Telle est aussi le principe, comme dit Aristote, auquel sont suspendus le ciel et toute la nature. » (Aristote, *Mét.*, XII.)

QUESTION VIII

DU SUBLIME. — Sa nature et ses caractères. — En quoi il diffère du beau. — Comparaison des deux idées.

DISSERTATION

A l'idée du beau se rattache celle du sublime. Le sublime n'est-il que le beau lui-même à son plus haut degré, le maximum ou le superlatif du beau? ou existe-t-il entre les deux idées des différences essentielles qui les distinguent? c'est ce que l'analyse seule permet de décider.

I. Le premier caractère du sublime, qu'il est impossible de méconnaître parce qu'il frappe tout d'abord, c'est la *grandeur*. Mais celle-ci n'est pas la grandeur ordinaire, c'est une grandeur qui dépasse toutes les proportions et qui éveille en nous l'idée de l'infini. Tel est l'aspect des hautes montagnes, du ciel étoilé, de l'Océan soulevé par la tempête. Il en est de même de certaines pensées, des conceptions du génie, des actions et des caractères, de tous les objets de la nature et du monde moral que nous qualifions de sublimes. Tous les exemples qu'on pourrait citer, ceux que rapporte Longin, les mots de l'Ecriture: « Je suis celui qui suis, que la lumière soit, » etc., la réponse de Médée, celle du vieille Horace, offrent ce caractère et confirment ce premier résultat de l'analyse.

Le sublime c'est donc « ce qui est absolument grand »

(Kant), c'est la grandeur infinie. De sorte que l'idée du sublime se résout dans celle de l'*infini*. L'infini, du moins, en est le premier élément, celui qui doit servir de base à la définition. Est-il le seul? Si l'on y regarde de près, on verra qu'un autre terme y est également compris. Le sublime, sans doute, exclut toute comparaison, il rejette toute mesure. Mais l'infini n'apparaît ici ce qu'il est que par son opposition avec le fini, qui pourtant le révèle. Ce qui est manifesté, c'est d'une part, l'infini dans son incommensurable grandeur, de l'autre, le fini comme tel dans sa petitesse et son néant. Tandis que l'un s'élève, l'autre s'abaisse. Il y a donc deux termes dans le sublime et l'un ne va pas sans l'autre. Son essence est un contraste. Nous le définirons : une apparition soudaine de l'infini au sein du fini.

Au sens littéral, le sublime c'est ce qui *s'élève*. L'élévation au-dessus du fini, c'est-à-dire de tout ce que l'œil ou l'imagination peuvent atteindre, est bien ce qui le distingue. En même temps qu'il se place à une hauteur où ni les sens ni l'imagination ne peuvent le suivre, tout ce qui est à côté de lui s'efface, est rabaissé, déprimé. Le fini se montre à nous comme n'ayant aucune valeur par lui-même, avec ses caractères d'instabilité, de petitesse ou d'imperfection propres à faire ressortir d'autant mieux les caractères opposés de la grandeur absolue.

Ainsi, c'est une disproportion et une opposition entre les deux termes de l'existence qui forment le rapport ou plutôt la nature même du sublime.

II. Or, maintenant, si l'on se rappelle les caractères particuliers du beau, on verra en quoi le *sublime* et *le beau* se ressemblent et en quoi ils diffèrent.

Le beau aussi se compose de deux termes, du visible et de l'invisible, de la forme et de l'idée, du fini et de l'infini; mais ce qui le constitue, c'est leur accord et leur juste proportion, leur combinaison dans une parfaite mesure, leur fusion harmonieuse. L'*harmonie* est nécessaire au beau, c'est sa loi fondamentale et, on peut le dire, sa nature même. Dans le sublime l'accord n'existe plus. L'un des deux éléments, au contraire, dépasse infiniment l'autre qui, de son côté, s'efface au point de laisser apparaître le premier dans

sa grandeur qui ne souffre aucune comparaison.

Dans le sublime comme dans le beau, les deux termes néanmoins subsistent. La conception abstraite de l'infini n'éveille pas cette idée ni les sentiments qu'elle produit dans l'âme. L'élément sensible, visible ou réel est nécessaire pour manifester l'infini, quoiqu'il apparaisse hors de toute proportion. C'est à ce titre seulement que certains objets de la nature et du monde moral sont capables d'être des emblèmes ou des symboles de l'infini, d'exciter par là notre enthousiasme et de nous transporter dans une sphère supérieure à celle du monde réel. Le sublime, comme le beau, est un spectacle, une représentation, un objet d'*intuition* et de contemplation, non de conception abstraite ou de réflexion. Là est la ressemblance fondamentale du sublime et du beau. Ni l'un ni l'autre ne sont objet de la pensée pure. Tous deux expriment l'invisible sous des formes visibles ou déterminées, comme ils se composent des mêmes termes. Mais tandis que, dans le beau, l'accord subsiste et n'est jamais rompu, dans le sublime, cet accord est brisé. Le symbole, par sa grandeur même, fait éclater l'opposition en révélant le terme opposé dans son incomparable grandeur et son accablante majesté.

III. Il ne faudrait pourtant pas pousser trop loin cette distinction entre le sublime et le beau. On comprend aisément, en effet, que si les deux éléments constitutifs sont les mêmes et si la différence n'est que dans le rapport, il y aura des objets où cette différence sera peu sensible et où la ligne de démarcation entre le sublime et le beau sera difficile à tirer. Le sublime paraîtra alors le superlatif du beau ; les mêmes épithètes pourront leur convenir et leur seront indistinctement appliquées. De plus, dans les sphères supérieures de l'existence réelle ou de l'idéal, il est impossible que le beau n'affecte pas souvent la forme du sublime, qu'il n'apparaisse pas sous l'aspect de l'énergie, de l'opposition, de la lutte et de la supériorité de la force morale sur les puissances inférieures de la nature matérielle ou purement sensible. Tel est le *beau moral* qui, presque toujours, se confond avec le *sublime*. Et, en général, c'est ce qui arrivera toutes les fois que l'intelligence sera

aux prises avec des forces aveugles, la liberté avec la fatalité, la volonté avec la passion, et que la victoire ou le triomphe seront clairement révélés. Mais il faut encore ici que l'*harmonie* soit ou formellement exprimée ou représentée, que le calme succède à l'action, le triomphe à la lutte, la victoire au combat, et que si la lutte s'engage entre les puissances morales elles-mêmes, leur accord secret et leur harmonie intérieure soient maintenus (1).

Même alors le sublime et le beau conservent encore leurs traits distinctifs. Le beau proprement dit, ce sera toujours l'image du développement harmonieux et facile, marqué par les gracieux contours, par un accord de mouvements et de formes, ou par les qualités aimables se produisant sans effort dans une heureuse et belle nature. Le sublime est une beauté plus mâle et plus sévère, que distinguent la force et l'énergie, l'effort victorieux, le triomphe au sein même de la lutte. Il apparaît dans des actions et des événements qui offrent l'empreinte de la grandeur et donnent l'idée la plus haute d'une puissance infinie qui dépasse toutes limites.

Par là aussi s'expliquent la manière différente dont le sublime et le beau agissent sur les facultés de notre esprit et la nature des sentiments qu'ils excitent dans l'âme humaine.

QUESTION IX

Des effets du sublime. — De la manière dont l'esprit le perçoit. Du sentiment du sublime comparé au sentiment du beau. Ses caractères.

DISSERTATION

Kant (2) est le premier qui ait décrit avec exactitude et profondeur les faits qui se produisent dans l'âme humaine à la vue du sublime. Les résultats de son analyse s'accordent avec la théorie précédente.

1° Comment la perception du sublime s'accomplit-elle

(1) Sola sublimis et excelsa virtus est ; nec quidquam magnum est nisi quod simul et placidum. (Senec., *de Ira*, I, 23.)

(2) Voy. *Crit. du Jugement*, et *Observations sur les sentiments du beau et du sublime*.

dans l'intelligence ? Le sublime, comme le beau, s'adresse aux deux facultés principales de l'esprit, aux sens ou à l'imagination et à l'entendement, réunis et agissant de concert. Mais au lieu que dans le beau ces deux facultés restent en harmonie, le sublime fait éclater leur opposition et leur disproportion. Les sens et l'imagination se trouvent dans l'impossibilité d'atteindre à la hauteur incommensurable de l'objet qui leur est offert et qu'ils cherchent vainement à comprendre. Ils sentent leur impuissance à saisir l'infini qui dépasse leur portée. L'objet, en effet, n'est sublime que parce qu'il fait violence à nos sens, qu'il les contredit et s'élève au-dessus de toute proportion sensible.

Au sein donc de l'être fini se révèle un effort impuissant pour atteindre à une sphère supérieure où ni les sens ni l'imagination ne sauraient pénétrer. Dans ce spectacle qui leur est offert, le sublime donne l'idée d'un objet suprasensible qui, au lieu de s'harmoniser avec le sensible, le dépasse infiniment et que l'entendement seul peut concevoir. De là la nature propre du sentiment qui accompagne cette perception du sublime et les caractères qui le distinguent du sentiment du beau.

2° Ce qui le caractérise, c'est une sorte de terreur ou de saisissement qui s'empare de l'âme et l'ébranle fortement ; mais c'est aussi une joie profonde accompagnée d'un vif enthousiasme. Le sentiment du sublime n'est pas simple comme celui du beau. Celui-ci est tout entier dans la jouissance pure qui laisse notre âme calme et lui donne la conscience du jeu facile de ses facultés. Ici, au contraire, l'âme est fortement émue. L'être fini se sent menacé dans son existence en présence d'une puissance infinie dont la grandeur l'accable. Aussi l'âme se sent-elle saisie d'une religieuse frayeur. Mais si cette partie de notre être est refoulée, l'autre, la plus noble, est exaltée. La nature spirituelle, divine dans son essence et qui participe de l'infini, prend d'autant mieux conscience d'elle-même et de son infinité. L'essor lui est donné ; l'âme éprouve alors la plus haute jouissance qu'elle puisse ressentir dans son enveloppe mortelle.

Tel est le sentiment du sublime, mélange de plaisir et de

peine, de trouble et de satisfaction, de surprise et d'enthousiasme. En lui devient manifeste la disproportion des deux facultés de notre être en présence d'objets qui, par leur caractère de grandeur imposante, excitent notre admiration, mais nous tiennent à distance et nous inspirent un effroi mystérieux. Le beau excite l'amour, le sublime le respect. L'un nous émeut, l'autre nous charme. L'émotion du sublime, comme l'observe Kant, est plus puissante que celle du beau; mais elle fatigue et on n'en peut jouir longtemps. La différence des deux sentiments se traduit sur le visage par les traits de la physionomie. « La figure de l'homme absorbé par le sentiment du sublime est sérieuse, quelquefois fixe, étonnée. Au contraire, le vif sentiment du beau se manifeste par l'éclat brillant des yeux et souvent par une joie bruyante, » (Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime.*)

3° L'espèce de crainte que fait éprouver le sublime n'a rien de commun avec la frayeur ordinaire ou la terreur proprement dite que produit le danger. Celle-ci est une pure impression sensible, celle-là ne relève que de la nature morale. Loin que la crainte proprement dite lui ressemble, elle en rend incapable si elle est poussée à un certain degré. Pour jouir du sublime, il faut que nous soyons en sécurité sur notre existence, ou que la force morale nous y rende indifférents. Lucrèce a mal compris ce sentiment lorsque dans ses beaux vers : *Suave mari magno turbantibus æquora ventis*, etc., il confond le plaisir que l'âme éprouve en face de ce spectacle avec la jouissance égoïste de la sécurité. Le guerrier au fort de la bataille, le peintre qui se fait attacher au mât du vaisseau pour observer la tempête sont bien plus capables d'éprouver l'émotion sublime que l'homme timide occupé de lui-même et du soin de sauver sa vie. Elle se produit surtout dans les âmes fortes, habituées à mépriser le danger et à braver la mort, inaccessibles à la crainte. La frayeur la fait plutôt disparaître. Elle l'empêche de naître ou la paralyse.

Le sentiment du sublime a de l'analogie avec le sentiment moral; il s'en distingue néanmoins; il peut se confondre avec lui, mais à une condition, c'est que la loi n'apparaisse

pas comme une règle abstraite qui s'impose à la volonté, mais qui s'identifie avec elle. Toute idée de soumission à une puissance étrangère, de devoir, d'obligation, de commandement doit être écartée pour faire place à la volonté libre se conformant d'elle-même et par elle-même à la raison et à loi, la réalisant librement en vertu de la force ou de l'énergie du caractère et de la personnalité. Le sublime nous apparaît alors comme le développement naturel d'une grande âme accomplissant spontanément la loi morale sans céder à aucune injonction ou obéir à un précepte.

Il y a aussi quelque chose de religieux dans le sublime, mais le sentiment religieux proprement dit ne s'éveille qu'à la pensée de l'être absolu ou de la puissance suprême telle que la conçoivent la raison ou l'entendement, non telle que les sens ou l'imagination la saisissent combinés avec la raison : ce sentiment est le fruit de la méditation religieuse qui l'entretient et le développe. Les emblèmes de l'art, les symboles visibles où l'infini est révélé aux yeux et à l'imagination, le favorisent et l'excitent, mais ne peuvent ou ne doivent que le provoquer. L'essence de la pensée religieuse est de concevoir Dieu en esprit et en vérité, comme l'être infini et parfait, abstraction faite des formes sensibles de l'imagination.

QUESTION X

Des formes du sublime. — Sublime mathématique et dynamique. — Sublime moral.

DISSERTATION

I. Le sublime, comme le beau, s'offre à nous sous un grand nombre de formes. Il y a un sublime terrible, un sublime noble, un sublime magnifique. Quelquefois le sentiment du sublime est accompagné d'horreur et de tristesse; dans quelques cas, c'est une admiration plus tranquille. Kant établit une distinction générale entre le sublime *mathématique* et le sublime *dynamique*. Le premier nous offre le spectacle de la grandeur sous la forme de l'*étendue*, comme la mer calme, le silence de la nuit, les espaces célestes, l'aspect des pyramides. Le second manifeste la *puissance;* tels sont l'orage et la tempête, le déchaînement des forces

de la nature et la lutte des éléments. Mais c'est surtout l'énergie de la force morale, la liberté humaine dans son antagonisme contre les passions et la douleur, qui sont capables de produire en nous ce sentiment, qui sont vraiment sublimes : *Et cœlum et virtus.*

Cette division est vraie ; est-elle absolue, et ne comporte-t-elle aucune restriction ? Il est bon de l'examiner.

Le sublime mathématique, selon Kant, répond à l'idée de *grandeur*, le sublime dynamique à celle de *puissance*. Mais la puissance n'est-elle pas aussi une grandeur ? L'étendue dans le monde physique apparaît-elle sans quelque mouvement ? Lors même qu'elle semble immobile, elle peut en être l'emblème. Quand l'homme, par une nuit calme, contemple le firmament étoilé, son imagination ne peut faire une complète abstraction du mouvement des grands corps qui parcourent les espaces célestes. Le mathématicien Pythagore entendait l'harmonie des sphères et le bruit de cette musique, que l'oreille sensible, trop grossière, ne peut percevoir. L'action, le mouvement, la puissance sont partout en nous et hors de nous. Les séparer, c'est abstraire, comme doit faire le savant. Mais en réalité le repos sans l'action ne peut pas plus se concevoir que la lumière sans l'ombre ni l'ombre sans la lumière. Le contraste seul les réunirait, s'ils étaient isolés. Au spectacle d'une mer tranquille et des flots apaisés ne se mêle-t-il rien du souvenir de la tempête ? Dans le calme silencieux de la plus profonde nuit, quand tout se tait autour de nous, que de voix mystérieuses se font entendre au fond de l'âme émue du poète ! Entendre le silence, c'est entendre quelque chose qui n'est pas le silence. Dans la rêverie où il est plongé, notre esprit assiste encore à la succession de ses pensées, qu'emporte le cours rapide du temps. Et dans cette nature elle-même où tout sommeille, où pas un brin d'herbe ne remue, n'est-il rien qui éveille en nous le sentiment de la vie universelle ? Le vide, le calme, l'immobilité absolue n'existent que pour la science et pour l'entendement, non pour la contemplation sensible. Ici tout est animé, vivant, ou symbole de la vie. Les figures mathématiques tracées sur le sable indiquent, avec la pensée, le doigt de celui qui les a tracées. La vue des pyramides rappelle les efforts

des générations d'hommes dont les bras ont élevé ces masses gigantesques. Quelle image de la puissance dans ces montagnes qui portent au ciel leurs têtes sublimes ! Le sublime, d'ailleurs, comme Kant le reconnaît en exagérant cette idée, existe surtout *en nous*. La nature n'est sublime que par reflet, comme révélant une force, une puissance supérieure à elle, qui ne se manifeste bien qu'en notre âme. C'est en nous que nous puisons véritablement l'idée de l'infini. Or, l'âme, image de Dieu, n'est pas une grandeur mathématique, c'est une force, une puissance toujours agissante. Ce que le sublime nous révèle, c'est l'infini de notre être ou de notre âme. Ou plutôt un seul être est grand et c'est lui qui se manifeste à la fois dans le spectacle de la nature et dans l'homme : *Est Deus in nobis*. Lui seul est sublime, parce qu'il est l'être tout-puissant. C'est le mot de Massillon, expression sublime du sublime : « Dieu seul est grand. » Or, Dieu n'est pas une abstraction, une quantité mathématique; en lui la puissance est inséparable de l'être et la pensée éternellement en acte. (Aristote.) A Dieu ne convient pas l'étendue, quoiqu'il soit immuable et immense. Le temps lui-même n'est-il pas l'image mobile de l'éternité immobile ? (Platon, *Timée*.)

II. La division générale du sublime la plus naturelle est la même que celle du beau. Le sublime se manifeste dans le monde *physique*, dans le monde *moral* et dans l'*art* qui reproduit l'un et l'autre en les idéalisant.

1° Dans la *nature*, on peut distinguer, comme l'a fait Kant, le sublime qui apparaît particulièrement sous la forme de l'étendue, celui des grandes masses et des vastes espaces. C'est le sublime de la forme, le sublime *mathématique*. On peut lui donner ce nom, pourvu qu'on n'oublie pas que le mouvement s'exprime aussi par de muets et immobiles emblèmes. Mais c'est surtout la lutte des forces de la nature qui produit sur nous l'impression du sublime. L'éruption d'un volcan, le débordement des fleuves, le déchaînement de la tempête, les éclats répétés du tonnerre, éveillent dans notre esprit l'idée d'une puissance capable de renverser ou de briser tous les obstacles. En général, tout ce qui nous offre le spectacle de la force, de la puissance et de la gran-

deur soit dans l'ensemble des êtres, soit dans les êtres particuliers, produit sur nous l'effet du sublime; de même que nous trouvons l'image du beau partout où nous voyons un développement facile et *harmonieux*, l'*ordre*, la *régularité*, la *proportion*. Les parterres émaillés de fleurs, les arbres taillés sont beaux; les forêts du nouveau monde dans le désordre de leur luxuriante végétation, les immenses steppes de l'Asie sont sublimes. Le peuplier est noble et beau, le chêne est majestueux. Chez les êtres animés, se reproduisent les mêmes différences. Le cheval est beau; cet animal exprime dans ses formes et ses mouvements la noblesse et l'agilité. Le lion est sublime, parce que tout en lui annonce la force et la magnanimité. Les mêmes différences du beau physique se retrouvent dans la forme humaine. Si l'on veut caractériser la beauté de l'homme et de la femme, l'une répond à l'idée même du beau; l'autre est plutôt sublime. « Celui qui le premier, dit Kant, comprit toutes les femmes sous la dénomination du beau sexe rencontra plus juste qu'il ne l'avait cru s'il ne voulut être que galant. Dans l'homme aussi la beauté affecte des nuances analogues. La beauté de l'Apollon sera le type du beau, celle de Jupiter représentera le sublime.

2° Dans l'*ordre moral*, les différences entre le sublime et le beau se prononcent et s'éclaircissent davantage. Ici nous voyons plus clairement que le beau consiste dans la facilité, la grâce, la noblesse, les qualités aimables, et qu'au sublime appartiennent les qualités de l'âme qui se distinguent par la grandeur, l'élévation, l'énergie, la puissance. Les unes inspirent l'amour, les autres commandent le respect. Le talent est beau, le génie est sublime. La vertu est belle, elle devient sublime lorsqu'elle nous apparaît luttant avec énergie contre les obstacles et la mauvaise fortune. C'est alors qu'elle offre un spectacle digne des regards de la Divinité. Son trait caractéristique est le courage, la force morale : *Ecce par deo dignum...* (Senec., *de Prov.*) Certaines vertus qui révèlent le calme sont simplement belles, la résignation par exemple. « La vertu des femmes doit être belle, celle des hommes noble. » (Kant.) Les vices mêmes et les fautes prennent souvent quelques traits du sublime. Il suffit que

la grandeur et l'énergie s'y montrent à un haut degré. La colère d'un homme redoutable est sublime comme celle d'Achille dans Homère. (*Ibid.*) Il est certaines qualités morales aimables et belles et qui s'accordent avec la vertu sans avoir précisément le droit d'être mises au rang des vertus. Une certaine tendresse de cœur, une bienveillante sympathie se concilient très-bien avec la vertu, mais elles peuvent être aveugles et devenir la source de toutes les faiblesses (1).

3° Parmi les *arts*, les uns sont plus propres à représenter le beau et les autres le sublime. La *sculpture*, qui exprime ses idées uniquement par la forme, enfermée d'ailleurs dans un étroit espace, est obligée de donner un certain calme à ses figures, d'observer, avant tout, les conditions de la régularité de l'harmonie et de la proportion ; c'est l'art du beau. Si elle représente le sublime, elle doit, pour ne pas sortir de son domaine et rester fidèle à ses lois, se garder de vouloir représenter l'énergie, la violence des grandes passions, l'action et le mouvement. La *peinture*, qui dispose d'un plus vaste espace et de moyens supérieurs, peut oser beaucoup plus et représenter sur la toile les scènes les plus pathétiques et les plus terribles. Toutefois ses images restant sous les yeux doivent conserver un certain air de calme, une certaine harmonie dans les formes, une sérénité dans les traits qui ne permettent pas au peintre de chercher à produire tous les effets de l'action dramatique. Le beau doit encore ici dominer. Raphaël et non Michel-Ange reste le type de la perfection dans cet art.

La *musique*, l'art du sentiment, a le droit d'exprimer les grands et profonds sentiments de l'âme humaine, et, en particulier, la musique religieuse, le sentiment de l'infini. La musique dramatique exprime les émotions les plus vives et les plus déchirantes, la lutte et le déchaînement des passions et tout le pathétique de l'action. Néanmoins elle ne doit pas oublier que l'harmonie et la mélodie sont ses deux bases essentielles, que par conséquent elle ne peut pas, sans fatiguer l'oreille et produire des effets contraires à l'art, ne pas

(1) Kant a émis sur tous ces points une foule de remarques vraies, fines, ingénieuses, qui se ramènent au même principe et à la même distinction (*Observat. sur le sentiment du beau et du sublime*, trad. Barni).

conserver un certain calme qui caractérise plutôt le beau que le sublime.

Parmi les arts, les plus propres à représenter le sublime sont l'*architecture* et la *poésie* : l'une, parce qu'elle dispose des grandes masses que l'œil embrasse dans son ensemble ; l'autre, parce qu'elle parle à l'imagination, et qu'ainsi elle peut, sans choquer le sens du beau, exprimer le terrible dans ce qu'il a de plus effrayant. La *poésie lyrique*, surtout, par son caractère spécial d'élévation et d'enthousiasme, est affectée particulièrement au sublime. La *poésie épique* de son côté l'exprime par la grandeur des événements et le merveilleux de l'action, tandis que la *poésie dramatique*, par la représentation vivante des personnages, le conflit des grandes passions et son dénouement tragique, est la plus propre à porter la terreur dans notre âme comme à exciter la pitié. La tragédie, comme le dit Aristote, excite ces deux sentiments en les *purifiant*, c'est-à-dire qu'en élevant l'âme elle produit sur nous l'impression du sublime.

Les autres genres de poésie se renferment plus particulièrement dans le domaine du beau et du gracieux.

On peut, enfin, reconnaître dans les époques de l'art la prédominance du sublime ou du beau. L'*Orient*, avec son panthéisme naturaliste, tout pénétré de l'idée de l'infini, dépose l'empreinte de cette idée dans toutes ses créations, plutôt extraordinaires et gigantesques que véritablement sublimes. La *Grèce* est, en tout, le monde du beau. Toutes les productions du génie grec sont caractérisées par cet heureux mélange de la forme et de l'idée, par l'harmonie, la mesure et l'unité qui sont les conditions de la beauté. L'art moderne et *chrétien* s'inspire à son tour de l'idée de l'*infini;* il la puise non dans la nature, mais dans l'âme humaine.

Aussi est-il la véritable expression du sublime. On ne peut contester ce caractère à l'architecture gothique dont les monuments nous frappent par la grandeur et l'élévation. Il est facile de reconnaître que dans les poèmes de Dante, de Milton et de Klopstock, ce n'est pas le beau qui domine, mais les qualités qui conviennent au sublime. Shakspeare a poussé à sa dernière limite l'expression du terrible [illegible] représentation des passions. Mais la vraie exp[illegible]

blime, c'est la poésie hébraïque, celle des Livres saints. Les exemples du sublime cités par Longin sont principalement tirés de l'Ecriture. Les psaumes en particulier et les prophètes sont les œuvres classiques du sublime auxquelles rien en ce genre ne peut être comparé. — (V. Kant, *Crit. du jugement; Observations sur le sentiment du beau et du sublime.* — Schiller, *du Sublime.* — Hégel, *Esthétique*, t. II.)

QUESTION XI

DE L'ART. — I. Idées fausses sur l'art. L'art est-il une imitation de la nature ? Son but est-il de produire l'illusion ? Idée fausse de la nature. — II. L'art est une interprétation de la nature et une création de l'esprit humain.

ESQUISSE

I. Quel est le principe de l'art ? Opinions fausses émises à ce sujet. *Théorie de l'imitation.* L'art a-t-il pour objet d'imiter la nature ? Raisons par lesquelles on démontre la fausseté de ce principe.

1° Qu'est-ce qu'*imiter ?* C'est copier ou reproduire exactement un modèle. Infériorité d'un pareil but. « L'homme, dit Aristote, est le plus imitateur des animaux. (*Poét.*, I.) Est-ce à cet instinct que l'art doit son origine ? Ne s'adresse-t-il pas à une faculté plus haute ? ne répond-il pas à un besoin supérieur de l'esprit ? — De l'*illusion* comme effet de l'art. L'art trompe l'œil n'est pas même le premier degré de l'art. Exemples.

2° *Impossibilité* où est l'art de rivaliser sur ce terrain avec la nature. Impuissance de l'artiste à reproduire la variété de ses formes. Nécessité d'un choix dans l'imitation. De l'imitation de la *belle nature* (Batteux). Contradiction dans les termes mêmes de cette formule.

3° Aucun art n'imite réellement. Exemples : architecture, sculpture, peinture, musique, poésie. — L'art est créateur, non imitateur.

4° Idée fausse de la nature dans ce système. La nature n'est à ses yeux qu'un ensemble de formes vides, dépourvues de sens et purement matérielles.

II. *Idée vraie de la nature et de l'art.* — 1° Qu'est-ce que la

nature, au sens vrai et philosophique ? Deux choses à distinguer : 1° la face extérieure et mobile des choses, compliquée de mille accidents qu'aucun ciseau, aucun pinceau, aucune description ne saurait rendre : la nature ainsi envisagée, vrai Protée insaisissable à l'artiste ; 2° la nature, c'est le principe interne de chaque être, la *force* qui le meut ou l'anime ; c'est l'idée, le type, la pensée qu'il réalise, l'élément significatif que révèle sa forme extérieure, dont il est l'expression ou le symbole. Tout est animé, tout a un sens dans l'univers. La nature ainsi considérée est une *langue*.

2° Qu'est-ce que l'art à ce point de vue ? Une interprétation supérieure de cette langue. Lui-même est une langue, il est essentiellement symbolique. S'il imite la nature, ce n'est pas pour la copier, mais pour faire comme elle. Il n'est pas son esclave, mais son rival. Comme elle, il traduit en vivants symboles la pensée qu'elle-même déjà exprime. Interprète intelligent d'un aveugle interprète, il rend en termes plus clairs, plus transparents, plus frappants les mêmes idées qu'elle manifeste et dont elle n'a pas le secret. Il revêt de même toutes les hautes conceptions de l'esprit d'une forme éclatante et sensible. Il emprunte à la nature ses formes ou ses signes ; mais il les façonne librement et les combine d'après son but. En ce sens, il *crée*. Son œuvre, où apparaît l'idée dégagée, purifiée des détails qui la rendaient moins facile à contempler dans le monde réel, est une *création* de l'esprit. On peut l'appeler aussi une *révélation*. De là le rôle de l'art, son rang élevé parmi les manifestations de l'intelligence et de l'activité humaine.

QUESTION XII

Détermination plus précise de l'idée de l'art. — Du véritable idéal.

ESQUISSE

L'art se définit donc la représentation idéale par de formes sensibles de l'idée qui est le sens caché des choses, de la pensée qui anime la nature elle-même, dont elle est l'imitation ou le symbole. Tout art est expressif ou

lique. L'art est appelé à dévoiler tous les mystères de la nature et du monde moral. Il a été bien nommé par le poète *sacer interpresque deorum* (Hor.), car il parle une langue divine. Comme le savant qui n'observe la nature et ses phénomènes que pour surprendre et révéler ses lois, l'artiste doit être doué d'un sens supérieur. Son regard ne s'arrête pas à la superficie des objets ; c'est un regard profond, le regard de l'interprète, non de l'observateur passif. Il ne s'agit pas pour lui d'étudier la nature dans le dessein d'en être le copiste ou l'imitateur servile, mais d'entrer dans l'intelligence de ses œuvres, de lui dérober ses secrets pour les divulguer ensuite ou les manifester aux yeux. L'art, je le répète, est une création et une révélation.

L'*idéal*, tel est l'objet de l'art. Mais il faut s'entendre sur ce mot. L'idéal de l'art n'est pas un idéal abstrait, une généralité métaphysique, que conçoit la raison et qu'elle offre à l'imagination pour que celle-ci lui cherche une forme également abstraite qui soit son vêtement.

L'idéal ici c'est le réel, mais le réel *idéalisé*, *spiritualisé*, *transfiguré*, devenu une expression plus parfaite et plus claire de ce que la nature et le monde moral renferment et représentent. Dans cette création de l'esprit, les deux termes, l'*idée* et la *forme*, doivent être combinés de telle sorte que l'un exprime l'autre d'une manière parfaite, et que leur union réciproque, leur fusion soit complète.

Pour créer ce symbole, l'artiste n'a pas à chercher ailleurs que dans la nature elle-même et dans son propre esprit. Les matériaux de ses créations lui sont donnés, mais il les façonne et les combine librement. Il dépouille le réel de tout ce qui est insignifiant, accidentel, inutile ; il écarte ce qui nuit à l'idée ; il groupe, il rassemble, il combine. De là sort une œuvre plus vraie que la réalité. C'est une seconde nature, l'ombre, l'image de la première, mais une ombre transparente, une image supérieure comme image au modèle. Le travail s'accomplit au foyer de l'imagination, la faculté créatrice. (V. *infra*.) La condition est un mode particulier d'action de cette faculté : l'*inspiration*.

QUESTION XIII

Du caractère de la pensée artistique ou de l'inspiration.

ESQUISSE

Quel est cet état particulier qui constitue la pensée artistique, que tous les poètes et les artistes eux-mêmes ont reconnu et décrit, et qui s'appelle l'*inspiration?* Platon, lui-même poète et philosophe, en a fait une analyse que tous ses successeurs ont acceptée ou reproduite. Il suffira de dégager sa pensée de la forme poétique dont il la revêt. Voici comment il s'exprime au quatrième livre des *Lois :*

« Quand le poète est assis sur le trépied de la Muse, il n'est plus *maître de lui-même;* semblable à une fontaine, il laisse couler tout ce qui lui vient à l'esprit, et son art n'étant qu'une imitation, lorsqu'il *peint* les hommes dans des situations opposées, il est souvent obligé de dire le contraire de ce qu'il a dit *sans savoir de quel côté est la vérité.* » (Platon, *Lois*, IV.)

Ainsi l'*inspiration* opposée à la *réflexion* est un état où l'âme n'est plus maîtresse d'elle-même; elle sent agir en elle une puissance supérieure et divine, c'est le *pati Deum.* Platon (*Phèdre*) l'appelle aussi un *délire.* Il distingue plusieurs délires : l'un causé par les maladies, l'autre qui vient d'une inspiration divine. Il divise le délire divin en quatre parties : 1° le délire prophétique; 2° le délire des initiés à Bacchus; 3° le délire poétique; 4° le délire de l'amour. Quant au troisième délire, voici comment il en parle :

« Le *délire* qui est inspiré par les Muses, quand il s'empare d'une âme simple et vierge, qu'il la transporte et l'excite à chanter des hymnes ou d'autres poèmes et à embellir des charmes de la poésie les nombreux hauts faits des anciens héros, contribue puissamment à l'instruction des races futures. Mais sans cette *poétique fureur*, quiconque frappe à la porte des Muses, s'imaginant à force d'art se faire poète, reste toujours loin du terme où il aspire; et sa poésie froidement raisonnable s'éclipse devant les ouvrages inspirés. » (Platon, *Phèdre.*)

Les vrais poètes sont de race divine : « Ces vers ont été inspirés par les Dieux et sont tout à fait dans la nature; car les poètes sont de race divine. Quand ils chantent, les Grâces et les Muses leur révèlent souvent la vérité. » (*Lois*, III.)

Platon n'a pas moins admirablement exprimé les effets de l'enthousiasme et la manière dont il se communique de l'âme du poète ou de l'artiste aux autres âmes qui le lisent ou qui contemplent ses œuvres :

« C'est je ne sais quelle force divine qui le transporte, semblable à cette pierre qu'Euripide appelle magnétique et que la plupart nomment héracléenne. Cette pierre non-seulement attire les anneaux de fer, mais leur communique la vertu de produire le même effet et d'attirer d'autres anneaux. Pareillement la *Muse* inspire par elle-même le poète, et celui-ci communiquant à d'autres l'inspiration divine, il se forme une chaîne d'hommes inspirés. Ce n'est point, en effet, à l'art, mais à l'*enthousiasme* et à une sorte de *délire* que les bons poètes épiques doivent tous leurs beaux poèmes. Il en est de même des bons poètes lyriques. Lorsque leur âme est pleine d'harmonie et de mesure, la *fureur lyrique* qui les met hors d'eux-mêmes ressemble encore à celle des bacchantes qui, dans ces moments d'ivresse, ne puisent dans les fleuves de lait et de miel qu'après avoir perdu la raison. Leur puissance cesse dès qu'elles sont rendues à elles-mêmes. » (*Ion.*)

Tout le monde a présente à l'esprit la définition du poète si souvent citée et la charmante image encore plus imitée qui la précède : « Ils nous disent (les poètes) qu'ils puisent à des fontaines de miel et que, semblables aux abeilles, ils volent çà et là dans les jardins des Muses, où ils cueillent les vers qu'ils nous apportent, et ils disent vrai; *car le poète est un être léger, ailé et sacré.* Il est incapable de composer à moins que l'*enthousiasme* ne le saisisse, ne le jette hors de lui-même et ne lui fasse perdre la raison. (Platon, *Ion.*) (1)

(1) « Et si le Dieu leur ôte la raison, se sert d'eux comme de *ministres* ainsi que des *prophètes* et des autres *devins inspirés*, c'est pour que nous autres qui les entendons, nous sachions que ce n'est pas d'eux-mêmes qu'ils disent ces choses si merveilleuses, puisqu'ils sont *hors de leur bon sens*, mais qu'ils sont les *organes de la Divinité* qui nous parle par

La pensée qui ressort de tous ces passages (1), c'est que le caractère de la pensée artistique ou poétique est une sorte d'activité *fatale* opposée à l'*activité libre*. L'âme n'est pas maîtresse d'elle-même, *sui compos*. Une puissance mystérieuse indépendante de la volonté de l'artiste le subjugue et le transporte. Il agit spontanément en vertu d'une disposition analogue à l'*instinct* et qui cependant s'en distingue. Car elle n'est ni aveugle ni complétement fatale. Il importe, en effet, de ne pas trop assimiler cet état et cette manière de produire de l'esprit avec celle dont se comportent les forces de la nature physique et animale. L'esprit agit toujours comme esprit. Il y a un mélange de *spontanéité* et de *réflexion*, de *fatalité* et de *liberté*, et, comme on l'a dit (Schelling), la rencontre de deux activités, *consciente* et *inconsciente*, fatale et libre : ce qu'Horace lui-même a bien exprimé dans ces vers : *Natura fieret laudabile carmen an arte*, etc. (*Art poét.*, 408.) (2)

QUESTION XIV

De l'imagination.— Peut-on dire que l'imagination crée quelque chose? — En quoi consiste le travail créateur de l'art?

DISSERTATION

On dit de l'imagination qu'elle est créatrice. L'artiste, le poète produisent des œuvres qui sont les créations de leur esprit. Ce qui caractérise surtout le génie, c'est le don de créer ou d'inventer; le génie est essentiellement créateur. — Ce langage est-il exact? Quand l'homme parle ainsi, n'est-il pas dupe de son orgueil et ne s'arroge-t-il pas

leur bouche. » (*Ion.*) — « Les poètes ne sont que leurs *interprètes* (des Dieux), quel que soit le Dieu qui les possède. » (*Ibid.*) — « Par le moyen de ces anneaux, le Dieu attire l'âme humaine où il lui plaît, faisant passer la vertu des uns aux autres. Nous appelons cela être *possédé*, ce qui signifie à peu près la même chose, puisque le poète ne s'appartient plus. » (*Ibid.*) — « Un Dieu *possède toujours les poètes*, quel que soit celui qui les possède. »

(1) Pour les passages des auteurs qui ont imité Platon, lisez : Aristote, *Problèmes*, sect. 30. — Cicéron, *Pro Archia*, VIII; *Tusc.*, I, XXVI; *de Orat.*, II, XVI; *de Divin.*, I, XXXVII. — Horace, *Sat.*, I, IV; *Art poétiq.*, 391. — Sénèque, *de Tranq. animæ*, c. XVI, XVII — Montaigne, II, ch. II. — La Fontaine, *Disc. à Mme de la Sablière*. — Boileau, *Art poét.*, I. — Gœthe, *Corresp. avec Schiller*, t. II, p. 128. — Schiller, *Ibid.*, 200.

(2) Le génie produit la chaîne d'inspiration et la trame avec réflexion. (Gœthe.)

un pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu? Même dans ses fictions les plus libres, peut-on dire qu'il crée véritablement? Le domaine de la fantaisie lui-même paraît enfermé dans d'étroites limites. Le monde de l'imagination, qu'est-il, sinon le monde réel, changé, modifié, et plus souvent rapetissé et défiguré qu'agrandi et perfectionné? Quel est donc et à quoi se réduit pour l'homme le pouvoir d'imaginer? En quoi consiste le travail créateur de l'art? Cette question n'est pas de pure curiosité. De la réponse dépend l'idée que l'on doit se faire de l'art et de ses œuvres.

Si par créer on entend faire quelque chose de rien, c'est surtout ici que doit s'appliquer la maxime : *Ex nihilo nihil fit.* Il est clair que l'art, en effet, emprunte tous ses matériaux au monde réel. Le sculpteur, le peintre, l'architecte, le musicien même et le poète, ne sauraient inventer des formes, des couleurs, des lignes, des sons, ou des images dont les éléments ne seraient pas dans la nature. L'imagination peut les modifier et les combiner à son gré; mais elle ne saurait les inventer. Il n'est pas donné à l'homme d'imaginer d'autres êtres que ceux qu'il a sous les yeux. Imaginera-t-il une nouvelle terre, de nouveaux cieux, de nouveaux astres, une nouvelle mer, absolument différents de ceux qui existent? Créera-t-il des plantes, des animaux, des hommes dont les types soient contraires à ceux que produit la nature et qu'elle offre à ses regards? Non, et de ce côté encore le pouvoir de l'imagination est limité. Il l'est par d'autres aussi réels, quoique moins apparents. Car, si elle veut façonner ces objets, les combiner, ou, comme on dit, les idéaliser, ce ne peut être que d'après certaines lois et en observant certaines règles. Autrement elle n'enfanterait que des monstres. Ces règles n'ont rien d'arbitraire ni de conventionnel; le poète, l'artiste ne les fait pas, puisqu'il doit les suivre et s'y soumettre. Le génie lui-même n'est que la plus haute conformité à ces règles. Ce qui lui est propre, c'est qu'il les suit spontanément, sans calcul, ou d'inspiration; mais il s'y conforme et ne peut s'y soustraire.

Ce n'est pas tout, les idées elles-mêmes qui sont le fond de ses œuvres et qu'il doit représenter avec ces formes, l'artiste les crée-t-il? Non; il les trouve, il est vrai, dans

son esprit, car il les conçoit, mais il ne les crée pas plus que leurs objets. Elles forment l'essence de la nature humaine. Il les voit d'ailleurs déjà réalisées autour de lui dans la société en général, dans celle en particulier où il vit et dont il fait partie. Homère a-t-il inventé les types qu'il représente sous la figure de ses personnages ? Achille, c'est l'ardeur bouillante et juvénile; il personnifie surtout la colère et ses effets. Agamemnon, c'est le pouvoir royal, Ajax, l'orgueil de la force indomptable et du courage qui ne sait se régler. Ulysse est l'habileté et la ruse unies au courage. La prudence apparaît surtout dans Nestor, etc. Ces caractères, sans doute, appartiennent au poète qui a su les dessiner; mais peut-on dire qu'il les ait créés ? Ce serait déjà trop s'avancer que de l'affirmer de ses personnages (1). Mais, pour leurs passions ou leurs qualités, ni la colère, ni la prudence, ni le courage, ou la dignité royale n'étaient des inventions du poète et de son génie. Il n'a su que les rendre plus frappants dans ses personnages et dans les situations où il les a placés. Homère n'a pas plus inventé ses dieux que ses héros; son poème, qui représente la société grecque à cette époque, traduit aussi les croyances populaires dont lui-même s'est inspiré et qui ne sont que symbolisées dans son vaste et vivant tableau.

Que reste-t-il donc qui soit vraiment l'œuvre de l'imagination ? En quoi celle-ci se montre-t-elle créatrice ? Il est difficile de le dire en quelques mots; nous l'essaierons néanmoins.

Il est un principe qu'il faut admettre et ne jamais perdre de vue, c'est que l'art ne crée pas des êtres, mais bien des images ou des *symboles; (supra)* il est une *langue*. Les signes de cette langue (*signa*) sont destinés à représenter ou à exprimer le sens caché des choses, leur essence, leur vitalité, leur type général et propre, en un mot leur *idée*. Ainsi, dans ces images et ces tableaux dus à l'imagination du poète ou au pinceau de l'artiste, doit apparaître, sous des traits plus frappants, plus éclatants, ce que déjà nous apercevons plus confusément dans le monde réel, soit

(1) Cela ne veut pas dire qu'il ne fait qu'*associer ces idées*. (V. *infrà*.)

physique, soit moral. — Mais quoi ? dira-t-on. Je le répète, ce qui fait le fond des choses, leur *essence* intime et cachée, leur *nature vivante*, générale et individuelle, leur vie originale et propre, ce qui en est l'*esprit* ou la signification, ce qui, par là, vraiment nous intéresse et parle à notre esprit. L'art est une traduction ou une interprétation supérieure de cette langue énigmatique qui est celle de la nature. Ce qu'elle dit, il le dit et mieux; il traduit son langage en caractères plus clairs et plus frappants. Tel est l'art et son véritable objet. L'artiste et le poète créent ainsi des signes et des symboles. Cet ensemble d'images ou de signes forme un monde imaginaire, fictif et non réel, mais vrai en ce sens et plus vrai que la réalité.

Ceci admis, il est aisé de comprendre le rôle créateur de l'art et de l'imagination.

Il est clair que le véritable artiste ne se borne pas à reproduire ou à imiter; car, ne révélant rien, son œuvre ne servirait à rien; et sa copie serait au-dessous du modèle. Surtout il n'atteindrait pas son but, il ne traduirait pas. Donc l'œuvre totale est une production et doit être une création. Qu'est-elle ? La création d'un symbole supérieur. Comment se fait cette création ? C'est ce qu'il faut examiner de plus près. Trois aspects sont à considérer dans la création artistique.

1° La prend-on par le côté extérieur, ou de la *forme*, celui des formes que l'artiste emprunte à la nature, l'artiste, disons-nous, ne les copie par servilement; mais il les façonne et les combine selon son but, et dans des rapports nouveaux. Il écarte et il efface, il épure, ou simplifie, il change et modifie, il ajoute, il agrandit ou diminue; il invente des situations propres à produire l'effet qu'il attend ou qu'il a en vue; il rassemble des traits épars et les concentre pour faire ressortir son idée. L'œuvre ainsi conçue et exécutée est déjà sienne. En cela toute liberté lui est accordée (*Quidlibet audendi*, Hor.), pourvu qu'il exprime bien ce qu'il veut exprimer et aussi qu'il reste fidèle aux lois ou règles invariables du beau. Mais son champ est vaste et infini. Le trésor où il puise, c'est l'inépuisable trésor des formes de la nature; il en dispose librement pour un but qui est à lui; il

s'en sert comme d'instruments ou de moyens pour la fin qu'il se propose.

2° Ce but, c'est de rendre *l'idée*, le sentiment, le type déjà représenté, mais voilé dans la nature, de l'exprimer d'une façon supérieure, à l'aide de ces images et de ces formes. Or, cette idée, qui s'appelle son sujet, sans doute *il* ne l'a ni créée ni inventée. La réalité la lui fournit et même souvent la lui suggère. Mais peut-on dire qu'elle lui soit donnée et qu'il n'ait qu'à la reproduire telle qu'il l'a ou choisie ou reçue ? ne subira-t-elle pas une puissante élaboration dans son esprit ? On n'en peut douter. En effet, cette pensée, si elle est exprimée dans la nature, elle y est plus ou moins voilée, obscurcie. Mille accidents la cachent ou la défigurent. En s'inspirant de cette idée, le poète ou l'artiste doit donc la concevoir autrement et à sa manière, comme fait un esprit, et l'esprit, même quand il conçoit, crée. De plus, il doit la rendre plus clairement et librement. Et c'est ce qui a lieu pour tout poète vraiment poète, pour tout artiste de talent ou de génie. La pensée qui fait le fond de ses œuvres, qu'il y met et qui en est l'âme, il l'a fortement conçue et puissamment élaborée avant de lui donner une forme qui, on l'a vu, elle aussi, n'appartient qu'à lui. Cette pensée est bien sa pensée, pensée féconde et originale, qui porte en tout le cachet de son esprit. En ce sens, on a dit d'Homère, d'Hésiode, d'Eschyle, de Sophocle, etc., qu'ils avaient créé non-seulement les personnages de leurs poèmes, mais aussi les divinités qui y apparaissent. Et cela est vrai : dieux et héros, que sont-ils ? Des êtres qui n'ont eu de réalité que dans l'intelligence humaine, des types éclatants d'un monde imaginaire, éclos et formés dans leur esprit, mais qui vivent encore dans la mémoire et l'imagination des hommes, types vraiment immortels et plus vrais que ceux de l'histoire, comme l'a reconnu Aristote. (*Poét.*)

3° Mais voici un autre aspect qui est le côté essentiel de la création artistique; car c'est celui de la *composition*. En ce moment où l'artiste compose doit éclater la puissance réellement créatrice de l'imagination. Ces formes et ces idées, en effet, ne restent pas juxtaposées et séparées. Elles doivent se fondre ensemble, se pénétrer et se combiner pour

réaliser ce symbole vivant et harmonieux de l'art qui, autrement, serait un froid emblème, une pâle allégorie. Il faut que l'âme prenne un corps et que le corps lui-même soit engendré, capable de recevoir et de manifester l'idée. Le procédé doit être non artificiel, mais vivant. Quel est-il et comment s'opère cette fusion ? Il est difficile de le dire, puisque celui-là même qui en est l'auteur, l'artiste ou le poète n'en a qu'une imparfaite conscience. Là pourtant est le vrai secret de la création artistique. Mais si l'artiste lui-même l'ignore, au moins il le sent. Il y a aussi dans la langue humaine un mot pour rendre ce moment qui est celui du travail créateur de l'artiste : il s'appelle l'*inspiration*. C'est aussi le feu de la composition, enfantement souvent laborieux et douloureux, mais d'où sort l'œuvre d'art sinon achevée, ébauchée et déjà organisée ou vivante.

Ici s'accomplit un mystère analogue à celui de la création divine. Dans cet état, le poète, l'artiste, selon l'expression antique, est un interprète des dieux. Il éprouve une sorte de délire, le délire envoyé par les Muses, pour répéter ce qu'en a dit le plus éloquent et le plus poète des philosophes. (Platon, *Phèdre.*) (V. *suprà*).

Qu'on écarte si l'on veut ces formes du langage poétique. A en juger froidement, il y a là un acte ou une série d'actes de l'esprit, où le poète est poète, où l'imagination révèle sa faculté créatrice et féconde. Une œuvre est enfantée, produite, qui est bien l'œuvre de l'esprit. Et quelle est cette production? Je l'ai dit, ce n'est pas un être, mais un vivant symbole ; c'est une œuvre fictive, mais plus vraie que la réalité et vraiment fille de l'imagination.

Que l'on prenne cette œuvre en elle-même, on verra qu'elle est bien sortie d'une puissance vraiment créatrice. Cette œuvre en effet qui n'est pourtant qu'un symbole, elle est vivante. La vie n'y est qu'en apparence, mais elle y est partout répandue, comme l'idée qui elle-même y est vivante et réelle.

En veut-on la preuve? Appliquez-y le scalpel de l'analyse, vous retrouverez peut-être les éléments qui la composent, la matière et même l'idée, l'idée mère et féconde qui a inspiré le poète ou l'artiste. Mais parviendrez-vous

à la saisir et à la faire comprendre tout entière? Non; ce qui en fait la vie, l'inépuisable richesse, ce qui précisément nous charme et nous ravit, c'est ce qui vous échappe et ce que vous ne sauriez vous-même exprimer. Aussi, vous n'avez qu'à contempler et admirer. C'est ce qui fait l'impuissance radicale de toute critique. Donc quelque chose a été produit qui n'est point une pure combinaison artificielle. L'œuvre de l'artiste est une œuvre vivante. La vitalité comme l'idéalité, voilà le caractère des œuvres véritables de l'art. C'est le souffle de vie qui les anime et les soutient et qui leur communiquera aussi la perpétuité, l'immortalité.

Que l'on compare la création artistique avec la création divine, les œuvres de l'art avec celles du souverain artiste, on saisira encore mieux l'analogie. Dieu crée, il crée des êtres; mais ceux-ci sont aussi des symboles qui expriment sa pensée. Celle-ci est écrite dans tous les règnes de la création, et son œuvre est aussi un poème divin. Or, si Dieu crée de rien, et s'il donne l'être à ses créatures, ce que ne peut faire l'artiste, il ne crée pourtant aussi qu'avec des idées. Dans ses œuvres, ces idées deviennent des types vivants, réalisés dans la création. D'où les a-t-il tirés? De lui-même, sans doute, ou de sa pensée éternelle. Le Verbe divin apparaît en elles. Ainsi fait aussi l'artiste de génie. Lui aussi réalise des types, les conceptions de son esprit. Quant à la matière, si Dieu l'a créée, elle n'est rien par elle-même, rien au moins de déterminé sinon quand elle a reçu une forme, qu'elle a été arrangée, ordonnée. N'est-ce pas aussi ce que fait l'artiste? Il s'empare de la forme, la façonne librement. Enfin il donne la vie à ses œuvres et c'est là ce qui achève cette ressemblance.

Par son imagination, donc, comme par sa raison, l'homme ressemble à Dieu. Dieu crée en grand, lui crée en petit. Dieu crée des êtres, et à ces êtres il donne la vie; lui ne crée que des symboles auxquels la vie est seulement en apparence. La distance sans doute reste infinie. Pourtant il ne faut pas trop rabaisser ni l'homme ni les œuvres de son imagination. Car si l'homme imite, ce ne sont pas les œuvres de Dieu qu'il imite, c'est la création divine elle-même. De plus,

il rivalise avec la nature et il la surpasse. Ici éclate la vraie supériorité de l'esprit. Elle aussi imite ou représente la pensée de Dieu, mais d'une manière obscure et confuse. L'image que l'art crée de la vie et des idées est une image plus claire, plus transparente et plus vraie, une révélation supérieure. De plus, si la nature imite et représente la pensée de Dieu, c'est sans conscience et fatalement; lui le fait avec conscience et liberté.

On voit en quoi consiste la puissance créatrice de l'imagination. (*V. Précis*, p. 108.)

QUESTION XV

DU GOUT. — Quelle est sa nature? — Quelles sont ses principales formes? — De la diversité des goûts.

PROGRAMME

1. Sa nature. — Distinction du goût intellectuel et du goût physique. Fausses définitions du goût (1). Le goût n'est pas une forme de la sensibilité, mais de la raison : il est un mélange de raison et de sentiment. Antériorité du jugement sur le sentiment. Le goût appartenant à la raison jouit de ses caractères. Comme elle, il a un côté absolu et un côté relatif; il est susceptible de culture et doit se perfectionner, etc. Il est sujet à l'erreur, il y a un bon et un mauvais goût, etc.

II. Des formes du gout. — Goût naturel ou *spontané* (2); goût *réfléchi* ou cultivé; leurs caractères. De la culture du

(1) L'école sensualiste définit le goût intellectuel une forme de la sensibilité (V. Condillac, Helvétius, Hume, etc.). L'école du sentiment (Hutcheson, Smith) en fait un sens moral et le place parmi les sens réfléchis. Kant lui-même le définit une sorte de sens commun (*Crit. du Jug.*) — Bossuet est plus dans le vrai quand il dit :

« Il appartient à l'esprit, c'est-à-dire à l'entendement, de juger de la beauté, parce que juger de la beauté c'est juger de l'ordre, de la proportion, choses que l'esprit seul peut percevoir. » (*Conn. de Dieu.* I, 7.) — « On appelle goût, dit Reid, cette faculté de l'esprit qui nous fait discerner et sentir les beautés de la nature et ce qu'il y a d'excellent dans les ouvrages de l'art. (Reid, t. V, du Goût.)

(2) Omnes tacito quodam sensu sine ulla arte aut ratione quæ in artibus ac rationibus recta et prava dijudicant. (Cic. *de Orat.*, III. Le goût naturel n'est pas une connaissance de théorie, c'est une cation prompte et exquise des règles mêmes qu'on ne connaît (Montesquieu, *Essai sur le goût.*)

goût. Alliance de l'imagination et du goût dans les œuvres parfaites de l'art.

III. De la variété des goûts. — Comment elle s'explique : causes physiques, causes morales. La diversité des goûts peut-elle se concilier avec l'immutabilité des principes du goût? Réfuter l'opinion qui nie l'absolu en matière de goût : *Scepticisme esthétique.*

QUESTION XVI

Quelle influence exerce l'association des idées sur nos jugements en matière de goût? — En déterminer la nature, les limites, et indiquer la manière dont on doit la combattre.

PROGRAMME

Le goût est une faculté mixte, à la fois rationnelle et sensible, mais dont la base est le jugement. Diverses causes peuvent l'altérer, le modifier et le corrompre, ce qui explique la variété de ses jugements. L'association des idées est une des principales (*Ibid.*, 105). On fera voir en quoi consiste son influence, quelles sont les limites et comment *on* doit s'y prendre pour s'en affranchir.

1° De la manière dont l'association des idées agit sur le goût et détermine en partie ses jugements. Loi d'association. Comment, en vertu de cette loi, le laid nous paraît beau, le beau nous est indifférent ou nous déplaît. Exemples tirés du beau physique et du beau moral, du beau dans les œuvres de l'art et de la littérature ; de la puissance de la *mode* en particulier.

2° Cette cause, malgré sa puissance, peut-elle effacer entièrement la distinction absolue que l'esprit établit entre le beau et le laid, de sorte que la beauté soit purement relative et que les jugements du goût n'aient plus rien d'absolu ? Par le raisonnement et par des exemples bien choisis, on montrera qu'il n'en peut être ainsi et on arrivera à poser des bornes à cette influence.

3° Comment combattre cette cause ? Deux moyens, dont le premier est l'exercice légitime et réfléchi de la raison elle-même. La raison attentive et éclairée dissipe l'erreur et rectifie le jugement. Elle démontre le vice des associations

fausses ou factices; c'est le premier rôle de la vraie critique en matière d'art et de littérature.

4° Le second moyen est la comparaison qui, variant et multipliant les expériences, fait voir ce qu'il y a de fixe et de permanent dans les formes de l'art et les jugements du goût aux diverses époques et chez les différents peuples. — Insister sur ces deux méthodes dont l'alliance forme la critique complète appuyée à la fois sur la raison et sur l'histoire.

QUESTION XVII

Examen de la maxime : « On ne peut disputer des goûts. »

PROGRAMME

Vraie dans une certaine mesure du goût physique, cette maxime l'est-elle également de la faculté qui juge ou discerne le beau? S'il en est ainsi, la critique manque de base comme de règles; sa tâche se réduit à faire l'histoire des œuvres de l'art et de la littérature. Encore est-il à craindre qu'elle ne se perde dans les détails et ne devienne surtout anecdotique et curieuse. La question a donc une extrême gravité; c'est le scepticisme littéraire et artistique lui-même qui adopte cette devise. Il importe de montrer qu'il y a quelque chose d'absolu dans les jugements du goût, que tout n'est pas relatif à la manière de sentir et de juger des individus et des peuples, selon les époques, le génie des races, etc. « On peut disputer des goûts, a dit Vauvenargues, et c'est cette maxime qui seule est vraie. Il y a un bon et un mauvais goût. »

— Telle est la thèse à soutenir. On le fera en démontrant les propositions suivantes et en réfutant celles qui leur sont contraires.

1° Si le goût n'est pas une simple forme de la sensibilité, mais la raison elle-même jugeant sur le beau, il n'y a pas lieu de lui faire un sort à part. La raison est la même sous toutes ses formes. On ne peut attaquer l'une sans renverser les autres. La conséquence est le scepticisme absolu. (V. *Précis*, Scepticisme.)

2° En fait, il y a des principes invariables du goût ou des

règles absolues du beau. Ces règles et ces principes sont indépendants des variations du goût et de la mode, comme des formes de l'art et de la littérature. On le prouvera en citant quelques-uns de ces principes et quelques-unes de ces règles et en faisant voir qu'ils n'ont pas plus varié dans leur essence que les principes métaphysiques et de la science, ou les premières maximes de la morale. — Distinguer ces règles fondamentales des règles particulières ou conventionnelles qui ont dû se prêter à la diversité des genres et des époques, etc.

3° Loin d'être, comme on le dit, au-dessus des règles, le génie les suit toujours, dédaignant seulement les règles étroites et arbitraires.

4° S'il y a une partie relative ou variable dans le goût des peuples et des individus, cette diversité s'explique par les causes physiques, morales et sociales. La critique conserve encore ses droits même sur cette partie historique; elle reconnaît des changements légitimes, d'autres illégitimes, un bon et un mauvais goût, des progrès et une décadence. Là est le haut intérêt de l'histoire de l'art dont on voudrait à tort bannir la critique (1).

QUESTIONS DIVERSES

I. Que doit-on entendre par *vérité* dans les œuvres de l'art? La vérité est-elle la ressemblance, ou la fidélité de l'imitation? V. *Dict. des sc. phil.*, article *Arts*, Hégel, *Esthétique*, t. I. Introd., p. 254.

II. Du réalisme dans l'art. N'y a-t-il pas aussi un faux idéalisme? Leur apprécation. Hégel, *Esthétique*, t. I, p. 126; Schelling, Écrits *philos.*, *Disc.*, *sur les arts du dessin. Ibid.* p. 244.

III. Quel principe doit servir de base à la classification des arts? V. Hégel, *Esthétique*, t. III, V. Cousin, *du Vrai, du Beau et du Bien.*

IV. Quels sont les avantages qui assignent à la poésie le premier rang parmi les arts? Hégel, t. IV.

V. De l'effet moral de l'art. En quoi il consiste. Explication du mot d'Aristote sur la tragédie : elle *purifie les passions* qu'elle excite. (*Poétiq.*, VI.) Hégel, *Esthétique*, t. I, Introd., *De la Phil. dans l'éduc. classique*, p. 160.

VI. Quels sont les principaux caractères qui distinguent l'art antique et l'art moderne? Hégel, *ibid.*, t. II.

(1) Reid, t. V. pp. 131, 256; — Voltaire, *Dict. phil.*, art. Goût; — le P. André. *Essai sur le Beau*, 3e disc.; — *Ibid.*, *Dict. des sc. phil.*, art. Goût; — *Précis*, 131, 293, 540.

VII. La distinction du classique et du romantique est-elle autre chose que celle des deux grandes époques de l'art ? *Ibid.*, t. II.

VIII. Des rapports de l'éloquence et de la poésie : marquer leurs ressemblances et leurs différences. Hégel, t. IV.

IX. Des rapports de la *poésie* et de l'*histoire*. L'historien doit-il être doué d'imagination ? *Ibid.*

X. Est-il vrai que le génie soit au-dessus des règles ? Hégel, t. II, p. 513.

XI. Montrer l'alliance nécessaire de l'imagination et du goût dans les œuvres de l'art.

XII. Est-il vrai que chaque peuple ait son *critérium* du goût qu'il applique aux œuvres de l'art et de la littérature ? Que serait la critique dans cette hypothèse ?

XIII. Est-il vrai que la critique littéraire ne soit qu'une sorte d'histoire naturelle des œuvres de l'esprit humain ?

XIV. Pourquoi l'étude des œuvres de la littérature ancienne doit-elle rester la base de l'éducation classique ? V. *De la Philosophie dans l'éduc. classique*, 2e partie.

SECTION VI

—

THÉODICÉE

QUESTION I

Est-il possible de démontrer l'existence de Dieu ?

ESQUISSE

« Quand, dit-on, la raison humaine essaie de se démontrer à elle-même ces hautes vérités, Dieu, l'âme, la liberté, n'entreprend-elle pas une tâche au-dessus de ses forces ? Que peut-elle faire alors, sinon s'efforcer vainement de dépasser ses propres limites ? Kant l'a prouvé en faisant voir que toutes les preuves de l'existence de Dieu ne sont que des paralogismes. La raison n'aboutit qu'à se créer ainsi d'insolubles antinomies. D'ailleurs, fût-elle possible, cette démonstration est inutile. Toutes ces preuves n'ont jamais convaincu personne. Peut-on citer un seul athée qu'elles aient fait changer d'opinion ? Celui que le spectacle de la nature et de ses merveilles ne saurait ni émouvoir ni persuader, se rendra-t-il à des raisons abstraites dont on peut attaquer la validité ? Ces raisonnements ont même un côté dangereux. Ils ne sont bons qu'à éveiller le doute dans des esprits où il n'existait pas et qui s'y trouvent ainsi amenés en voyant mettre en question ce qui ne leur paraissait pas pouvoir être contesté. Dieu est une vérité de sentiment, un objet de foi ou de croyance. La raison et la foi ont leur domaine séparé. Introduire le raisonnement dans ce qui est matière de sentiment, c'est compromettre la vérité que l'on voudrait défendre, affaiblir ce qu'on prétend fortifier. »

Cette opinion qui se rencontre chez un grand nombre d'écrivains, compte aujourd'hui beaucoup de partisans.

Qu'y a-t-il en elle de vrai et de faux? C'est à le démontrer que doit être consacrée cette discussion.

1° On a beaucoup abusé du raisonnement, surtout en ce qui concerne les vérités premières qui, en effet, ne sauraient se prouver ou se démontrer, du moins par la voie ordinaire. Est-ce à dire néanmoins que ces questions puissent être supprimées (V. p. 9) et que tout procédé rationnel doive être exclu de leur examen? C'est ce qu'on ne peut raisonnablement soutenir (1).

2° D'ailleurs, qu'appelle-t-on ici démontrer? Est-ce prouver comme l'on prouve quand d'une vérité on tire une autre vérité qui y était contenue, ou que de faits observés on en induit une généralité qui elle-même est un fait général? Il est clair que Dieu ne peut se démontrer de cette façon. Il en est de même de toute vérité première et de tout principe. Or, Dieu est le principe des principes. Mais si par démontrer on entend montrer, par l'analyse des procédés de l'esprit, que Dieu est le terme inévitable auquel aboutit nécessairement toute pensée humaine; que le procédé qui y conduit, d'abord instinctif, puis réfléchi, est légitime; que, par conséquent, Dieu n'est pas l'objet d'un pur sentiment, mais une conception de la raison; que cette conception n'est ni une création imaginaire de notre esprit, ni un fantôme de l'entendement, non-seulement il faut admettre qu'un tel travail est possible, mais qu'il est nécessaire. La philosophie ne peut se l'interdire. Celui qui l'entreprend n'est pas un pur logicien, mais avant tout un métaphysicien. S'il ne peut espérer de convaincre les esprits habitués uniquement à raisonner, les logiciens et les géomètres, s'il ne réussit pas mieux auprès de ceux

(1) L'historien de la philosophie allemande, M. Wilm, nous paraît avoir bien caractérisé en ceci la critique kantienne.

« Toute-puissante contre l'ancien dogmatisme, qui prétendait tout démontrer par des syllogismes, elle ne prouve rien contre le rationalisme positif, qui voit dans la raison autre chose que la simple faculté du raisonnement. Si l'idée de l'absolu est en elle, de quel droit Kant ne fait-il de cette idée qu'une règle de recherche et d'unité? L'idée de l'absolu n'est que la dernière expression de cette loi de toute raison et de toute existence, que tout ce qui est doit avoir un fondement, une base; l'absolu est la raison d'être, la source, le principe ou la cause de lui-même et de tout le reste. » J. Wilm, (*Hist., de la phil. allem.*, p. 2.)

qui ne croient qu'à l'expérience des sens, il n'en sera pas de même des autres intelligences non prévenues et moins exclusives. L'œuvre qu'il entreprend répond au besoin le plus élevé de la raison, celui de se rendre compte d'elle-même à elle-même. C'est aussi une réponse aux athées et aux sceptiques qui autrement restent maîtres du terrain. — Si cette méthode est impropre à engendrer dans les âmes la croyance en Dieu, elle la confirme et la fortifie. Elle est une nécessité pour les esprits d'élite, dans un siècle de doute où la critique tend à ébranler dans leurs bases toutes les convictions élevées (1).

3° Quant à la distinction que l'on prétend établir entre la *raison* et le *sentiment* et leur objet différent, elle est aussi fausse que superficielle. Elle est dangereuse, parce qu'elle est contradictoire. Elle ne résiste pas à un sérieux examen. En réalité, elle donne gain de cause au scepticisme. C'est ce qu'il sera facile de démontrer en soumettant à l'analyse et à la critique les deux termes de la question, le sentiment et la raison. — Conclusion.

QUESTION II

Quelle est la valeur de la preuve de l'existence de Dieu dite *des causes finales ?*

PROGRAMME

Tout ce qui révèle un dessein, ou l'appropriation des moyens à une fin, suppose une cause intelligente.

— Or, l'univers, dans son ensemble et dans ses parties, manifeste un dessein. — Donc, l'univers est l'effet d'une cause intelligente.

(1) Prouver Dieu ce n'est ni en donner la notion ni en démontrer la réalité ou l'objectivité, ce qu'aucun artifice de raisonnement ne saurait faire. C'est montrer que dans l'acte de la pensée qui le saisit, la notion et l'affirmation ne font qu'un ; c'est rentrer dans la réalité du jugement, reconstituer dans son intégrité l'acte même de la raison, écarter la négation qui s'y joint lorsque, par un procédé naturel mais artificiel, l'analyse le décompose. C'est donc remettre la raison en possession d'elle-même et de son objet, dont une faculté secondaire, le raisonnement l'avait distraite. Est-ce là du mysticisme ? Non, mais qu'importe si c'est ainsi qu'apparaît à l'esprit la plus haute vérité et qu'elle se révèle à lui? Le Dieu de la conscience n'est pas un Dieu abstrait, absent de l'âme ou éloigné d'elle. En lui, elle se sent penser, vivre et se mouvoir. De lui elle reçoit sa lumière. La lumière ne se prouve pas, elle se voit. Elle éclaire et elle échauffe. *Solem quis dicere falsum audeat ?*

Telle est la preuve dite des causes finales; elle a été attaquée de plusieurs manières.

1° Le principe de la cause finale, a-t-on dit (Kant), comme celui de la cause efficiente, n'a qu'une valeur *subjective*. C'est une loi de notre esprit, une forme de l'intelligence humaine; mais ce principe n'a pas de réalité absolue en dehors de la raison qui le conçoit.

2° Il est faux qu'un *dessein* apparaisse dans la nature. Ce que l'on prend pour tel, ou comme appropriation des *moyens* à une *fin*, n'est que le résultat des lois qui sont éternelles et nécessaires. Nous prêtons à la nature notre manière de penser ou d'imaginer. (Spinosa.)

Il y a dans la nature une multitude de phénomènes dont il est impossible d'assigner la fin ou le but : il y a des *désordres* et des *anomalies*, des êtres *inutiles* ou nuisibles. Tout cela ne peut se concilier avec l'action d'une cause intelligente.

3° Quand même on admettrait un dessein dans l'univers, la preuve n'aurait pas la portée qu'on lui attribue, car 1° elle nous révèle une cause *ordonnatrice*, non *créatrice*. 2° L'*unité* de Dieu ou de l'ouvrier ne peut être ainsi prouvée. 3° Le *désordre* est à côté de l'ordre dans l'univers, et il est contraire à la perfection divine.

On réfutera ces objections en établissant ce qui suit : 1° La première n'est qu'une simple hypothèse qui, niant la valeur des principes, conduit directement au scepticisme. — 2° Il est absurde de nier la réalité d'un dessein dans la nature et en particulier dans les êtres organisés; ce dessein est-il moins manifeste, parce que la raison bornée de l'homme ne peut se rendre compte de l'œuvre divine dans toutes ses parties ? — 3° L'explication par des lois n'en est pas une et n'en rend pas moins nécessaire l'action d'une cause intelligente dont ces lois elles-mêmes sont la manifestation. — 4° Si la preuve n'a pas en effet toute l'étendue qu'on lui a donnée, cela ne détruit en rien sa légitimité, mais prouve seulement qu'elle ne doit pas s'isoler des autres preuves de l'existence de Dieu. — Conclure.

QUESTION III

Que doit-on penser de la preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'être parfait?

ESQUISSE

Depuis l'argumentation de Kant (*Raison pure*), cette preuve est généralement regardée comme un paralogisme. Cependant, quand une conception a paru vraie à de grands esprits comme saint Anselme, Descartes, Malebranche, Leibnitz, c'est qu'elle n'est pas tout à fait fausse. Souvent, c'est sa forme qui était défectueuse; le fond reste vrai. Il ne s'agit que de le dégager et de lui donner une forme nouvelle en rapport avec l'esprit et les méthodes qui ont prévalu. Telle est la preuve *ontologique* injustement dédaignée. Il s'agit de mettre ceci en lumière en montrant en quoi pèche cette preuve et ce qui doit en être rejeté, en quoi elle résiste à la critique, de démêler l'élément solide qu'elle renferme et qui n'a besoin que d'être bien présenté pour être accepté de tout esprit non prévenu ou dégagé de toute opinion systématique.

1° Non-seulement nous avons l'idée d'un être parfait, mais nous croyons à son existence. Ce n'est donc pas seulement l'idée, c'est cette croyance elle-même qu'il faut attaquer. La raison conçoit Dieu; elle le conçoit comme l'être parfait, absolu. Est-ce là un pur *idéal*, une simple conception, une forme de la pensée, comme le veut Kant? La foi à la réalité de son objet n'y est-elle pas mêlée? La séparation des deux termes n'est-elle pas le produit de l'abstraction? Présentée ainsi, la preuve a un côté réel et vrai. — Faire remarquer qu'il en est ainsi de toutes les notions premières : l'affirmation y est jointe à la conception et en est inséparable. — Objection : l'idée d'un triangle, d'une figure mathématique n'implique pas sa réalité. — Réponse : l'idée de Dieu est tout autre; elle en diffère précisément en ce que la croyance à l'existence ne peut se séparer de la notion. — L'argumentation kantienne, victorieuse quand elle combat la preuve au point de vue logique, est impuissante sur le terrain de la métaphysique et de la psychologie. — Le

système qui convertit en lois de l'entendement toutes les conceptions premières et leur ôte toute valeur objective ne peut échapper au scepticisme.

2° Un système plus récent et plus grossier s'attaque à l'idée elle-même ; il nie l'*idéal*. L'idée du parfait pour lui n'existe pas ; cette idée est celle d'une simple *possibilité*. C'est l'idée du *réel* lui-même dépouillé des qualités qui en font un objet réel, ou conçu d'une façon abstraite. Le monde seul existe avec ses lois et les êtres finis qui le composent. Il n'y a ni beauté parfaite, ni bien parfait, ni être parfait, mais seulement des êtres imparfaits, finis. — C'est, on le voit, affirmer ce qui est en question. (V. *Positivisme.*)

3° Un autre système ne nie pas le parfait, mais le conçoit comme se réalisant incessamment dans le monde et dans l'humanité. L'être parfait n'*est* pas, mais il *devient*, sans jamais atteindre à la vraie perfection. (Hégel.) — On relèvera les contradictions d'une telle notion de l'être parfait, qui est la dernière forme du panthéisme moderne. (V. *Panthéisme.*)

QUESTION IV

Quelle valeur doit-on accorder à la preuve de l'existence de Dieu tirée du consentement général?

PROGRAMME

« Les instincts et les sentiments humains ne sont pas des raisons suffisantes de conviction scientifique, ni des preuves déterminantes de tel ou tel système... Il peut y avoir de l'erreur dans ces instincts et ces sentiments de l'homme comme dans ses idées. Mais quand ces instincts et ces sentiments sont universels, permanents, indestructibles, quand ils se retrouvent dans tous les pays et dans tous les siècles, quand ils résistent et survivent à toutes les attaques, à tous les doutes du raisonnement et de la science, ils sont, à coup sûr, des faits considérables que l'esprit humain ne peut se dispenser de reconnaître et de respecter. » (Guizot, *Médit. religieuses.*)

Il s'agit d'appliquer à la croyance à l'existence de Dieu ces conditions, de voir si elles sont remplies et de discuter les raisons qu'on oppose :

1° Le fait de la croyance à l'existence de Dieu est-il universel ? — Objection tirée des nations barbares, à qui l'idée de Dieu serait totalement inconnue, et de l'existence des athées chez les nations civilisées. — 2° Est-il uniforme ? Epoques de scepticisme et de matérialisme. — 3° Est-il indestructible ? Faits qui semblent prouver le contraire. — On répondra : 1° en se rappelant ce qui a été dit du sens commun (p. 50) et du consentement général (p. 201) ; — 2° en distinguant dans l'homme et dans l'humanité les faits réellement généraux et les faits exceptionnels qui, examinés de près, rentrent dans la loi et la confirment. — 3° La vraie nature humaine doit-elle s'observer dans l'état grossier, inculte, voisin de l'animalité, ou dans l'état de culture intellectuelle et morale ? — 4° Chez les savants eux-mêmes et les philosophes opposés à cette croyance, ne faut-il pas distinguer l'homme du philosophe ? Des traces du sentiment religieux chez les athées. Conclusion : c'est avec raison qu'on a défini l'homme un animal religieux.

QUESTION V

Peut-on rejeter Dieu en spéculation et l'admettre en morale ?

PROGRAMME

C'est, on le sait, ce que fait Kant. Dans la *Critique de la Raison pure*, il nie la validité des preuves de l'existence de Dieu. Dieu est l'idéal de la pensée, une simple conception métaphysique, sans objet réel. Dans sa *Raison pratique*, où il pose les bases de sa morale, il rétablit l'existence de Dieu comme *postulatum* de la loi morale. Dieu, le souverain bien, le représentant de la justice, est nécessaire pour garantir l'observation des lois morales et rétablir l'accord du bien et du bonheur. Kant va plus loin ; il met la *raison pratique* au-dessus de la *raison théorique*. Avant tout, l'homme doit agir ; l'action est supérieure à la pensée. Dieu est présent à la conscience. — On fera voir combien cette distinction est fausse et dangereuse. 1° Elle crée une *antinomie* entre les facultés humaines, au sein de la raison même, et cette antinomie est insoluble. 2° Une pareille contradiction ne peut pro-

fiter ni à la science ni à la morale, mais seulement au scepticisme.

QUESTION VI

Jusqu'à quel point est vraie cette parole de Rousseau : *Mon fils, tenez votre âme en état de désirer toujours qu'il y ait un Dieu et vous n'en douterez jamais.*

PROGRAMME

Sans nier les causes d'un ordre tout différent qui peuvent amener les esprits spéculatifs à douter de Dieu ou même à professer l'athéisme, il est facile de démontrer que souvent ce sont en effet des causes morales qui déterminent l'abandon de la croyance en Dieu, surtout à l'époque de la jeunesse. Les fausses doctrines, en général, le matérialisme, le scepticisme, comme l'athéisme, ont pour complices les mauvaises passions. Une âme élevée et pure est par là même prédisposée à accueillir toutes les nobles idées ; au contraire, le vice dans les âmes et la corruption du cœur inspirent une haine secrète contre tout ce qui s'élève au-dessus de la région grossière des sens. Quoique ce soit là un lieu commun, il n'est pas inutile de s'y arrêter et d'exposer les raisons qui donnent à cette vérité vulgaire un caractère instructif. Pour en tirer le sujet d'une vraie dissertation, non d'un simple développement oratoire, on devra : 1° poser en principe l'action puissante de la volonté et du caractère sur l'intelligence et le jugement ; 2° comparer entre eux le sentiment moral et le sentiment religieux et leur affinité, montrer que rien n'est plus favorable à ce dernier que des mœurs pures et simples : *animus, nisi purus et sanctus est, Deum non capit.* (Senec., *Ep.* LXXXVII.) On justifiera ainsi cette pensée de Pascal : « Il faut connaître les choses humaines pour pouvoir les aimer ; il faut aimer les choses divines pour pouvoir les connaître. » (*Pensées.*)

QUESTION VII

Développer cette pensée de Bacon : *Nier Dieu, c'est détruire la noblesse du genre humain.*

PROGRAMME

C'est là sans doute une de ces pensées qui n'ont pas besoin non plus d'être prouvées. Leur évidence suffit pour les

faire admettre. Mais en présence des systèmes qui assignent à l'homme une tout autre origine, comme aussi une autre fin en rapport avec elle, il n'est pas sans utilité de reproduire quelques-uns des titres de noblesse que détruisent ces systèmes et que le spiritualisme a toujours consacrés.

On comparera donc les deux doctrines : celle qui nie Dieu, celle qui le reconnaît et le regarde comme l'auteur ou le père du genre humain.

Dans la première hypothèse, l'homme est le produit du hasard ou des forces de la nature. Que s'ensuit-il quant à la manière d'envisager l'homme et l'humanité? Quels sentiments doivent naître de cette conception? Comparer à cette doctrine la doctrine contraire.

Est-il vrai que cette manière de penser n'aura aucune influence sur la manière d'agir, que la conduite peut être la même dans les deux systèmes? La pratique n'a-t-elle rien de commun avec la spéculation ?

Sans insister longuement sur les conséquences morales de l'athéisme, on les fera ressortir suffisamment pour justifier le mot de Bacon, d'accord avec cette phrase d'un poète célèbre ; « C'est un mauvais conducteur du genre humain que celui qui est athée. » (V. Hugo.)

QUESTION VIII

De la personnalité divine. — Est-il vrai que la personnalité soit incompatible avec l'idée d'un être infini?

ESQUISSE

« On ne peut concevoir un moi sans un non-moi qui le limite en s'opposant à lui. Donc, en affirmant la personnalité dans Dieu, on le nie comme être infini. »

Cette objection, souvent reproduite dans les écrits de la philosophie contemporaine (1), a sa source dans une idée fausse à la fois de l'infini et de la vraie personnalité.

1° L'*infini*, est-ce l'indéterminé, une existence vague et vide, un sujet sans attributs, l'équivalent de l'être et du

(1) Elle a été soutenue et développée pour la première fois par Fichte.

« Dieu, dit-il, n'est ni identique avec ce monde phénoménal ni différent de ce monde. Il résulte de là que Dieu n'a ni personnalité ni conscience dans le sens ordinaire de ces expressions, parce qu'en lui

néant? Mais un pareil être échappe à la pensée, c'est une abstraction. L'être réel, fini ou infini, parfait ou imparfait, est déterminé; il n'est rien sans ses attributs. La pensée est un de ces attributs et est inséparable de la conscience. On parle d'une pensée, d'une activité infinie, qui est toute conscience, intelligence pure, etc. Ces mots ont-ils un sens? Peut-on concevoir la pensée autrement qu'individuelle ou résidant dans un sujet? Dieu, alors, n'est pas incompréhensible, mais inintelligible. La raison, aussi bien que l'imagination, ne saurait s'en faire aucune idée.

2° Quant à la *personnalité*, il se peut que dans l'homme, être fini, elle ait besoin d'être éveillée et provoquée par un terme opposé. Le non-moi ici s'oppose au moi et le limite; mais cette condition est si loin d'exister pour l'être infini, que la notion même de la vraie personnalité l'exclut. Quelle contradiction y a-t-il à concevoir l'intelligence infinie comme se pensant elle-même et embrassant l'univers par un acte unique? Ce qu'il est impossible de comprendre, c'est cet acte pur, indéterminé, supérieur à la pensée, absolu parce qu'il n'est ni infini ni fini, etc., mais l'un et l'autre, dont on ne peut rien dire, ni rien affirmer. C'est là une pure fiction de la dialectique, analogue à la conception alexandrine d'un premier être au-dessus de l'intelligence et de la puissance. La parfaite personnalité, telle que l'esprit la conçoit, n'existe que dans Dieu. Tous les êtres finis n'en offrent qu'une faible imitation. La rencontre ou l'opposition du fini n'est donc pas une condition qui engendre ou crée la personnalité. Loin de là, c'est une limite imposée à son développement. Notre personnalité suppose une personnalité plus haute dont elle est le reflet, et qui est sa source, l'idéal, et le type de la personnalité véritable (1).

attribuant la conscience, nous le concevrions comme fini. En soi la divinité est toute conscience, intelligence pure, vie et activité spirituelle; mais il est impossible de dire en quoi consiste cette intelligence. Dieu est incompréhensible parce qu'il est infini. Toute notion précise fait de Dieu une idole. Dire qu'il ne faut pas renfermer Dieu dans une notion, c'est tout simplement reproduire la défense du Décalogue : « Tu ne feras point d'image de l'Eternel. » (Fichte, V. Wilm, t. II, p. 330).

(1) Cette idée est développée dans un ouvrage justement célèbre, le *Microcosme* du Dr H. Lotze.

« Loin d'ébranler en moi la croyance à la personnalité de l'être infini,

QUESTION IX

La liberté humaine est-elle explicable par une combinaison quelconque des forces naturelles, sans l'intervention d'une première cause libre elle-même et supérieure à la nature?

PROGRAMME

Toute saine métaphysique a pour condition une psychologie vraie et complète. Or, la conscience nous révèle une force ou une cause libre, maîtresse de ses actes et qui elle-même se gouverne. Après avoir admis ce principe qui en psychologie est un fait évident, sur lequel repose tout

la considération de l'ordre universel du monde doit plutôt la raffermir. L'ensemble naturel des existences doit prouver au contraire que la parfaite personnalité n'est possible que chez l'être infini, et que seulement un faible reflet nous en est donné dans l'être fini. En effet, dans celui-ci les conditions qui déterminent la conscience de soi, loin de l'engendrer, sont plutôt des obstacles à son développement absolu... L'être fini agit partout avec des forces qu'il ne s'est pas données et d'après des lois qu'il n'a pas établies, avec des moyens d'une organisation spirituelle qui n'est pas réalisée en lui seul, mais dans un nombre infini de ses semblables. Aussi quand il se contemple lui-même, il lui devient manifeste qu'il existe en lui-même une substance obscure, inconnue, quelque chose qui est lui et n'est pourtant pas lui-même, qui est comme son support, à laquelle est attaché son développement personnel. De là ces questions mystérieuses : Que sommes-nous nous-mêmes? Qu'est-ce que notre âme? Quel est ce fond obscur, incompréhensible à nous-mêmes de nos sentiments, de nos passions, de tout ce qui s'agite en nous et dont nous n'avons pas une parfaite conscience?... Cela prouve combien peu en nous la personnalité est développée dans la mesure que demande et permet son idée. Elle ne peut l'être parfaitement que dans l'être infini, qui, dans la contemplation de tous ses états et de tous ses actes, ne trouve rien dont le sens et l'origine ne lui soient parfaitement explicables par sa propre nature. La position de l'esprit fini est tout autre; attaché qu'il est comme membre du tout à un point particulier de l'ordre universel, il est nécessaire que sa vie intérieure soit éveillée par une action sans cesse venant du dehors ; elle ne se continue qu'en vertu des lois d'un mécanisme psychique qui le détermine et lui fournit sans cesse ses idées, ses sentiments, ses tendances. Il n'existe donc pas une conception simultanée et totale de notre moi tout entier. Jamais notre conscience ne nous en offre une image parfaite égale dans le même temps, encore bien moins de tout son développement. Toujours nous ne nous apparaissons à nous-mêmes que par un côté étroit... Nous ne saisissons qu'une petite fraction de notre être... Nous ne pouvons dire que dans une mesure limitée que nous agissons. Le plus souvent il est agi en nous... Encore moins sommes-nous entièrement pour nous. Beaucoup de choses disparaissent de notre mémoire. Des dispositions individuelles s'effacent. Plusieurs cercles de pensées avec lesquelles s'était familiarisée notre jeunesse, nous apparaissent plus tard comme des conceptions étrangères. Nous ne comprenons plus l'enthousiasme qu'elles ont excité en nous, etc. En réalité, nous avons peu de raisons de parler de la personnalité des êtres finis. La personnalité est un idéal, qui, comme tout idéal, n'appartient absolument parlant qu'à l'être infini, mais qui chez nous, comme tout autre bien, n'est que conditionné et par là imparfait. » (H. Lotze, *Microcosmos*, t. III, p. 514.)

l'ordre moral, peut-on en métaphysique refuser d'admettre une cause première de l'univers qui elle-même possède la causalité libre? Peut-on expliquer la liberté dans l'homme comme étant l'effet ou le produit de la combinaison des forces aveugles et fatales de la nature?

Telle est la question à examiner et à discuter.

1° Est-il vrai que la métaphysique doit avoir pour base et pour point de départ la psychologie?

2° L'homme étant reconnu être une cause libre, est-il conforme à la raison de lui assigner pour principe une cause aveugle et fatale?

3° Peut-on, niant le principe de causalité, affirmer que la cause libre est le résultat du développement fatal de la cause première ou universelle qui elle-même agit sans conscience et sans liberté? La liberté sort-elle de la nécessité, l'intelligence de ce qui est inintelligent?

4° Que doit-on penser de ces propositions supposées fausses en logique, mais vraies en métaphysique : « Les contraires sortent des contraires ; la *pensée* naît de l'*instinct*, la liberté de la fatalité, etc. ? » — Conclure.

QUESTION X

L'immortalité de l'âme est-elle une vérité de pur sentiment? Est-il vrai que la science détruise ou affaiblisse les preuves par lesquelles se légitime cette croyance?

ESQUISSE

Il est des vérités sur lesquelles s'appuie notre vie, qui la soutiennent et la remplissent : Dieu, la liberté, l'immortalité de l'âme. L'homme qui n'a vécu que par les sens et pour les jouissances de la vie sensible, s'est fermé tout accès à la connaissance du divin. Celui qui n'a jamais fait un acte de véritable vertu, croira-t-il au renoncement et au sacrifice? croira-t-il même à la liberté s'il est l'esclave de ses passions? De même le sentiment de la vie éternelle ne s'éveillera pas chez celui qui aura négligé de développer en lui-même les nobles penchants par lesquels l'âme s'élève au-dessus de l'existence présente. En ce sens, il est vrai de dire que l'immortalité de l'âme est une vérité de sentiment et comme d'expérience intime et personnelle.

On peut dire que cette croyance, qui par sa nature même ne comporte pas une preuve mathématique, est non le résultat d'un froid calcul, mais plutôt l'effet d'une vie de réflexion riche d'expériences morales. Mais est-il vrai que la science n'ait rien à voir avec elle? C'est une grave erreur. La science est très-propre à fortifier en nous cette persuasion, comme à combattre les raisons par lesquelles la science elle-même cherche à démontrer que cette croyance est vaine et ne peut se concilier avec ses progrès ou ses découvertes. C'est ce dont on se convaincra si l'on examine les preuves que la raison donne de l'immortalité.

Elles se ramènent à trois principales : 1° la preuve métaphysique tirée de la nature même de l'âme ou de sa spiritualité; 2° la preuve fondée sur la nature de ses facultés, sur ses tendances et ses besoins; 3° la preuve morale que fournit la notion de justice ou la sanction des lois morales.

1° La première de ces preuves est celle qu'a fait valoir surtout l'école cartésienne. Depuis, elle a été attaquée et déclarée insuffisante comme ne donnant qu'une simple possibilité, non la réalité d'une survivance du principe pensant. Elle ne garantit pas, dit-on, l'existence personnelle. — Mais cette thèse, loin d'être abandonnée, est aujourd'hui reprise sur le terrain même de la science la plus récente. En effet, tout dépend ici de l'idée qu'on se fait des véritables substances. Or, l'hypothèse leibnitienne des *forces* a repris faveur auprès des savants les plus distingués. Ses partisans établissent par des raisonnements et des expériences qui ne sont point à dédaigner, que la personnalité est un attribut essentiel du moi, qu'à ce titre elle peut se voiler, s'effacer momentanément, mais ne se perd jamais. En vain le positivisme déclare ces questions insolubles; il ne peut les soustraire à la curiosité humaine, ni surtout prouver qu'aucune substance périsse dans la nature, ni que la personnalité soit un résultat de la combinaison des substances. Il n'est donc pas vrai que la science contredise ici la croyance du genre humain. Elle s'arrête en face d'un mystère; mais elle dépasse ses limites quand elle nie ce qu'il ne lui est pas donné d'expliquer ni de comprendre.

2° La preuve psychologique, celle qui résulte de l'ob

servation de nos facultés, s'enrichit tous les jours de faits nouveaux que reconnaît la science la plus positive. Ces faits attestent que l'homme a dans le fond de son être, dans son esprit, dans sa volonté, dans ses tendances et ses instincts, des côtés qui débordent de toutes parts la vie présente. Pour satisfaire à de tels besoins d'un ordre élevé que propose-t-on? rien de mieux jusqu'ici qu'une sorte de mysticisme vague ou de panthéisme qui noie l'individu dans la famille, la famille dans l'État, celui-ci dans l'humanité, et qui proclame celle-ci seule immortelle. L'individu se nie comme individu, il s'affirme ou se retrouve dans son espèce ou dans une fraction de son espèce, son âme est absorbée dans l'âme universelle. — La science peut-elle s'arrêter à ce résultat? Le rationalisme le plus exact n'a-t-il pas beau jeu contre ces rêves et ces chimères? Prêcher à l'homme une pareille survivance de lui-même est-ce bien sérieux? La réflexion, la froide réflexion ne détruit-elle pas immédiatement l'illusion, si elle existe; et ne suffirait-elle pas pour glacer tous les sentiments généreux en ramenant l'homme à la réalité du néant de son être? Que sont alors ces grands noms de famille, de patrie, d'humanité, sinon de plus en plus des mots, à mesure qu'on s'éloigne de soi? Le problème n'est donc pas résolu si l'on ne parvient pas à concilier l'individualité avec la généralité; c'est en effaçant l'un des deux termes qu'on y parvient. Aussi mettez l'homme en face de cette pensée dans un des moments solennels de sa vie, vous verrez ce qu'elle produira sur celui qui a coutume de raisonner sa conduite (1), pour peu qu'il soit conséquent.

(1) J'emprunte ce qui suit à un auteur allemand imbu de cette doctrine. « Nous devons continuer à vivre dans la famille, dans le peuple, dans le souvenir de l'humanité. Il s'agit des hommes idéalisés, des idéaux spirituels, des idées devenues hommes, des personnalités dont toute la corporalité se réduit à leurs noms comme à la forme spirituelle pour leur contenu spirituel. Voilà ce qu'on appelle de purs esprits. Une telle personnalité spiritualisée en idées vit conservée comme essence spirituelle de l'espèce, où toute détermination humaine est parfaitement effacée. » — On avouera qu'il est difficile de faire de cela la base d'une religion nouvelle.

« On ne donne pas le change à l'âme de l'homme sur ses vrais besoins par des mots et des images sans réalité, pas plus qu'à son corps par des aliments sans vertu nutritive. Qu'ont à attendre les hommes de ce

3° La troisième preuve, la preuve morale, à son tour, a-t-elle été renversée? Voici ce qu'on répète. La justice, dit-on, est un pur idéal. Le progrès de l'humanité réalise de plus en plus cet idéal, qui est celui de l'accord de la vertu et du bonheur, et que réclame si impérieusement la conscience humaine. Or, quand l'injustice sera chassée de ce monde et que la justice aura pris sa place, cette preuve aujourd'hui bienfaisante et nécessaire perdra toute sa valeur. — Doit-on se payer d'une telle réponse? Quand l'avenir verrait descendre le ciel sur la terre, il faudra toujours attendre des siècles pour que ce prodige s'accomplisse. Mais n'est-ce pas traiter un peu sans façon des générations innombrables vouées à l'injustice et à l'oppression, qui auront travaillé à une pareille tâche sans en recevoir le prix? C'est méconnaître tout à fait la raison et ses exigences et créer une injustice de plus, la plus révoltante. Il sera toujours vrai que le règne de la loi morale, si lent et si difficile à établir, n'aura pas existé pour ceux-là mêmes qui en ont été les artisans, les martyrs ou les héros. Y travailler a été pour eux le devoir sans doute; mais ajouter qu'à eux est échu l'effort, le sacrifice en partage et à d'autres la récompense, est une idée qu'il est mal aisé d'installer dans la conscience humaine. L'explication n'est donc pas heureuse. Mieux vaudrait revenir à la

Dieu qui n'est que le monstrueux accouplement du néant et de la vie? Et que vaut pour toute créature humaine cette perspective d'une immortalité qui n'est que l'absorption de l'âme dans ce néant universel qu'on appelle Dieu, ou la trace momentanée que laisse notre vie dans la mémoire fugitive de générations éphémères? Essayez de déterminer les hommes à élever les yeux, à plier le genou, à prier, à espérer, à s'appuyer et à se confier dans ce faux nom de Dieu que vous donnez à la nature universelle; vous verrez le peu de cas qu'ils feront de votre offre, et dans quel isolement ils vous laisseront. Exhortez les pères, les frères, les sœurs, les époux, les amis à se contenter, en mourant, de vivre encore quelques jours dans la mémoire de ceux qui les ont connus et aimés un moment, ou de se plonger à jamais dans le souvenir du Dieu-néant qui les attend; ils vous répondront que sur la terre l'oubli vient vite, et qu'au delà peu leur importe ce que vous appelez le souvenir de ce Dieu dont le sein n'est que le tombeau universel. Il n'y a rien là qu'illusion et vanité savante, rien qu'un mirage trompeur, offert à l'âme humaine en attendant le mécompte de la mort. » (Guizot, *Mél. biog*, Préf.)

« La philosophie (des athées) manque à la fois de tendresse avec l'infortuné et de magnificence avec le pauvre. Chez elle les misères de la vie ne sont que des maux sans remède, et la mort est le néant; mais la religion échange ces misères contre des félicités sans fin, et, avec elle, le soir de la vie touche à l'aurore d'un jour éternel. » (Rivarol.)

thèse stoïcienne : La vertu suffit au bonheur. Mais elle-même n'a-t-elle pas été réfutée (*suprà*), est-elle autre chose qu'un paradoxe ?

On voit qu'il n'est pas aussi aisé qu'on pense d'opposer aux vieux motifs qu'a la raison humaine de croire à l'immortalité, des raisons nouvelles vraiment sérieuses qui en détruisent ou en affaiblissent la valeur. C'est la seule chose que nous avons voulu démontrer. Nous ne pouvons pourtant abandonner ce sujet sans ajouter cette remarque du *Phédon* qui n'a pas non plus été démentie et qui complète la preuve morale :

« La survivance de l'âme après la mort étant admise, chaque homme doit déjà dans cette vie songer qu'il ne se développe pas seulement pour cette vie, mais pour l'éternité. Si l'âme était anéantie par la mort, le mal moral ne devrait pas être considéré comme le plus grand mal. La mort serait pour le méchant un véritable gain, puisqu'à la fois seraient anéantis son mauvais caractère et ses crimes. Mais étant démontré que l'âme continue d'exister, il n'y a aucun autre salut que de s'efforcer de devenir aussi bon que cela est possible, car l'âme n'emporte dans un autre monde que son caractère et ses vertus. (V. Platon, *Gorgias*, ad. fin., et *Phédon ;* Tennemann, *Phil. de Platon*, III^e^ part., p. 91.)

QUESTION XI

Montrer l'accord et l'enchaînement des principales vérités qu'enseigne et défend le spiritualisme.

PROGRAMME

On connaît, par ce qui précède, la réponse que fait le spiritualisme aux principales questions qu'agite la philosophie. Il est bon en terminant d'en faire ressortir l'accord, la liaison et l'enchaînement. On passera donc en revue les problèmes généraux qui figurent dans chacune des branches de la philosophie qui ont été parcourues: 1° le problème psychologique de la nature de l'homme et de ses *facultés ;* 2° celui de la *certitude* de nos connaissances, dont s'occupe la logique; 3° le problème moral de la règle des actions humaines ou du principe des devoirs et des droits;

4° le problème esthétique de la nature du beau, de l'objet et du but de l'*art ;* 5° le problème religieux de l'existence, de la nature et des attributs de Dieu, et de ses rapports avec le monde et avec l'homme. On montrera que l'ensemble de ces solutions forme un tout homogène et conséquent, dont chaque partie ne peut se détacher des autres et qui se confirment mutuellement. On fera remarquer que ces solutions sont les seules qui s'accordent avec les croyances morales et religieuses du genre humain. — Conclure.

QUESTIONS DIVERSES

I. L'homme a été défini un être religieux; montrer qu'en effet la religion est aussi naturelle à l'homme qu'elle lui est nécessaire.
II. Doit-on considérer la religion seulement comme un simple moyen de perfectionnement moral? (*Critique* de Kant).
III. La nature ne nous montre la Divinité qu'à travers un voile; l'esprit en nous témoigne de Dieu. (Jacobi.)
IV. Développer cette pensée de Pascal : « Athéisme, marque de force d'esprit, mais jusqu'à un certain degré seulement. » *(Pensées.)*
V. L'homme, dit Platon, est une plante non terrestre, mais céleste. *(Timée.)* Expliquer et justifier cette pensée.
VI. Ce que peut être l'esprit de Dieu selon le panthéisme.
VII. Peut-on refuser à la religion toute valeur rationnelle et reconnaître qu'elle est légitime comme forme nécessaire de l'imagination et du sentiment?
VIII. S'il est vrai que l'humanité ne perd rien de ses plus hautes facultés et de ses plus précieux sentiments, peut-on concevoir un avenir où l'athéisme serait la religion dominante? Peut-on séparer ici le peuple des savants?
IX. Que serait un évangile athée dans ses dogmes principaux?
X. Si l'on reconnaît que la religion laisse un vide profond au fond des âmes d'où elle se retire, est-il vrai que l'on puisse combler ce vide au moyen de la science? Quelle serait pour le peuple l'éducation scientifique à ce sujet?
XI. La vraie science est celle de l'esprit qui rend témoignage de lui-même et de Dieu (Jacobi).
XII. Apprécier cette parole de Spinosa : *Non præsumo me optimam invenisse philosophiam sed veram me intelligere scio.*
XIII. Montrez le lien de ces trois vérités : Dieu, l'immortalité de l'âme et la loi morale.
XIV. Vivere tota vita discendum est, tota vita discendum est mori (Senec., de Brev. vitæ, c. 7).
XV. Non vita pro bono haberi debet nisi bene viventi, nec mors pro malo nisi male morienti.

SECTION VI

CRITIQUE DES SYSTÈMES

I. DU POSITIVISME

QUESTION I

Du principe qui sert de base au positivisme. — Examen de ce principe.

DISSERTATION

Plusieurs causes expliquent l'apparition de cette école et la faveur dont elle jouit auprès d'un grand nombre d'esprits, le discrédit où sont tombés les systèmes nés de la spéculation, le progrès des sciences physiques et naturelles fondées sur l'observation et l'expérience, l'affaiblissement des croyances morales et religieuses, la préoccupation des intérêts matériels, etc. Nous ne pouvons nous livrer ici à un examen complet de la doctrine positiviste et de ses nombreuses variantes; nous voulons seulement appeler l'attention sur quelques points généraux, en particulier sur le principe qui lui sert de base et sur la méthode qui y est généralement suivie. Nous nous bornerons à indiquer quelques-uns de ses résultats.

La conception fondamentale du positivisme est celle-ci : La science a pour objet unique des *faits* et des *lois* (1). La recherche des *causes* ou des *principes* doit être renvoyée à la spéculation *métaphysique* qui, sur ces points, agite des problèmes insolubles. L'homme ne peut rien savoir de l'origine et de la fin des choses; les causes premières lui échappent. *Dieu*, l'*âme*, la *matière*, la *substance* des êtres, sont des objets placés hors de la portée de notre intelligence. La philosophie elle-même, qui s'est toujours occupée de ces questions, doit y renoncer. Longtemps séparée

(1) La science est un catalogue de lois ayant pour préface une analyse des faits.

des sciences, elle doit aujourd'hui s'en rapprocher. Son rôle se réduit à enregistrer et à coordonner les lois que chaque science particulière a pour mission de découvrir; elle en fait la synthèse comme elle opère la synthèse de toutes les sciences. Pour ce qui est de la métaphysique, cette science, vouée à la recherche des causes, doit être exclue du domaine scientifique et philosophique. Si elle a eu sa raison d'être aux âges précédents, où elle a ou à lutter contre les dogmes, elle a fait son temps, et son œuvre est achevée; elle doit disparaître à son tour avec la religion, qui a eu aussi son rôle. Toutes deux doivent faire place à la science. Celle-ci, dont le règne définitif commence à s'établir, doit remplacer à la fois les dogmes religieux et les systèmes métaphysiques.

Quelle est la valeur ou la légitimité de ce principe?

Tout le savoir humain se réduit-il à connaître les *phénomènes* de l'univers et les *lois* qui les régissent? Le reste, dit-on, est chimérique et ne peut fournir matière qu'à de vaines hypothèses. La science humaine est enfermée dans ce cercle qu'elle ne peut franchir.

Doit-on admettre cette maxime comme fondement d'une philosophie nouvelle? Les sciences elles-mêmes les plus exactes et les plus positives doivent-elles ériger cette proposition en axiome? C'est ce qu'il nous paraît impossible de soutenir avec raison. On ne peut l'essayer sans méconnaître les lois de la pensée humaine et se donner à soi-même un perpétuel démenti.

Sans doute, la recherche des faits et des lois a de quoi déjà satisfaire, à un haut degré, la curiosité de l'homme; elle le récompense magnifiquement de ses travaux dans la science. De cette connaissance qu'il n'acquiert elle-même qu'à des conditions très-difficiles, à l'aide des méthodes d'observation et d'expérience fécondées par le raisonnement, il tire de grands et sérieux avantages. Mais est-il vrai que ce travail lui suffise? Pourra-t-il l'accomplir sans qu'il s'y mêle de ces notions et de ces principes que l'on voudrait exclure totalement du domaine des investigations scientifiques? Le savant qui veut n'être que savant pourra-t-il conduire ses recherches sans être guidé par ces notions?

S'il ne veut pas donner lui-même une solution quelconque à ces problèmes, leur restera-t-il complétement étranger? ne subira-t-il pas à son insu l'influence des idées ou des opinions que d'autres ont émises à ce sujet? Mais quand on voudra faire plus, si l'on vient à formuler les résultats dans chaque science et dans chaque ordre de sciences, surtout à les coordonner pour en former cette science plus haute et plus générale qu'on appelle la philosophie, pourra-t-on ne pas aborder ces problèmes et ne pas les résoudre? n'en viendra-t-on pas à créer soi-même tout un système où ces questions seront résolues? Voilà ce qu'il faudrait examiner et discuter sérieusement. Nous ne pouvons sur tout cela qu'appeler l'attention, en recommandant à tout esprit sage de faire lui-même avec impartialité cet examen.

Contentons-nous de quelques réflexions sur l'impossibilité de cette entreprise et les contradictions auxquelles elle entraîne ses auteurs ou ses partisans.

1° Il est juste que la science s'enquière d'abord de la nature des êtres, des faits et des lois qui expriment cette nature, que pour cela elle observe et qu'elle expérimente, puis qu'elle en induise les lois et les dégage de ces phénomènes. Nous reconnaissons que cette marche est la seule qui soit sûre et légitime. C'est la méthode qui depuis trois siècles a fait faire aux sciences qui ont pour objet la nature de si nombreuses et si belles découvertes. Mais cela étant admis, est-il vrai qu'on ne peut aller plus loin? sera-t-il défendu de demander si ces faits et ces lois elles-mêmes ne sont pas l'expression ou la manifestation de certaines causes qui agissent ainsi régulièrement et qui produisent ces phénomènes? Est-il démontré qu'il soit tout à fait impossible de pénétrer la nature de ces *causes*, d'induire de leurs effets et de leur action ce qu'elles sont et de les distinguer d'autres causes qui n'agissent pas de même et se manifestent différemment? Une pareille interdiction paraît peu conforme au bon sens et à la raison ; mais, de plus, elle est contredite par les faits eux-mêmes. C'est méconnaître la loi même de l'esprit humain qui lui impose cette nécessité. Toujours, quand il a connu un fait et sa façon constante de se produire, c'est-à-dire sa loi, il remonte à la cause et se

demande ce qu'elle est. On a beau répéter sans cesse que toute notre science des causes se réduit à connaître des faits qui se succèdent, que la cause d'un fait est un autre *fait antérieur*, qui est la condition ou l'*antécédent* du premier, qu'il s'agit simplement de déterminer les circonstances au milieu desquelles celui-ci se produit, il est facile de voir combien cette assertion est fausse. Elle-même est le fruit d'une théorie systématique qui ne peut se justifier et qui a été cent fois réfutée.

L'esprit humain qui n'a pas de système, consulté là-dessus résiste et ne se rend pas. Il persiste à ne pas confondre ces notions, l'*antécédent* d'un fait et sa *cause* véritable. Quand même celle-ci lui échapperait et fût-il condamné à l'ignorer à jamais, il n'en continuerait pas moins à croire que la cause qui produit un fait et le fait qui le précède sont deux choses différentes. Si l'on est convenu d'appeler cause un fait qui en précède constamment un autre, cela n'est vrai que de la *cause physique*, non de la véritable cause, qui n'est pas seulement ce fait antérieur, mais bien le principe actif, qui engendre et produit le fait apparent et subséquent. Celui-ci est la vraie cause, la *cause efficiente*. Que l'on dise que dans la nature les causes nous échappent, que les effets seuls nous apparaissent ou se révèlent à nous, je l'accorde ; mais encore est-il que l'esprit qui va des faits aux lois ne confond pas ces faits ni ces lois avec les causes qui les produisent. Celles-ci, il les nomme des *agents* ou des *forces*; les lois ne sont que leur manière constante et régulière d'agir.

2° Reste à savoir s'il en est ainsi partout, et s'il en est absolument de même dans l'*ordre moral* que dans l'ordre physique. Quand il s'agit des *actes humains* et de la cause qui les produit, peut-on, sans tomber dans l'absurdité la plus palpable et sans commettre les plus étranges méprises, soutenir encore avec quelque vraisemblance que nous ne savons absolument rien de la cause? Cette cause, c'est nous-mêmes. Peut-on dire que tout se réduit à observer des faits ou des actes qui se succèdent sans que l'énergie causatrice se révèle et se manifeste et que nous puissions ri[illegible] de ce principe ? On le dit et on l'affirme parce [illegible] le système; mais le prouver est autre chos[illegible]

soi le bon sens et la conscience qui protestent contre un pareil système et le déclarent d'abord absurde, puis révoltant. Ce qui est très-clair et très-positif, c'est que la conscience humaine saisit une cause qui n'est pas simplement l'antécédent des faits dont elle est le théâtre, mais qui les produit, cause active, énergique, *intentionnelle* et *libre*. Ici, l'énergie de la cause, ses actes et la cause elle-même nous sont donnés. Voilà ce qu'aucun savant ne peut nier, sans renier le bon sens; ce serait donner un démenti à la première des facultés humaines, au sens intime, sans lequel les sens et l'observation extérieure ne sont rien qu'illusion et mensonge. Ici, le système que nous combattons est convaincu d'être faux. Sa proposition fondamentale est inexacte. Il n'est pas vrai que tout le savoir humain se réduise à connaître des faits et les lois qui les régissent. Il y a plus, l'esprit humain en possession de cette cause, par un procédé naturel et irrésistible de la raison, conçoit que, dans la nature elle-même, les phénomènes ou les effets sont produits par des causes inconnues sans doute en elles-mêmes, mais qui ne sont pas seulement des lois. Il va plus loin encore; il conçoit à l'univers lui-même une cause dont l'énergie incessante produit les êtres et les phénomènes que nous offre le spectacle de la réalité visible.

Telle est la marche de la pensée humaine, le procédé inhérent à sa nature. Voilà ce que disent les facultés humaines quand on les observe avec attention et sans aveuglement systématique.

Il est donc faux que la science puisse bannir totalement de son domaine la *recherche des causes*. Dans l'ordre physique l'entreprise est déjà difficile. Dans l'ordre moral, elle est totalement impossible. Il faudrait bannir de l'esprit humain la notion de cause, et, dans les recherches où il s'agit de l'homme et des choses humaines, faire abstraction de la cause qui nous est connue et qui est le principe des actes humains. Cette cause dont l'activité produit les œuvres de l'homme, se déploie de mille façons, sous mille formes diverses dans la vie individuelle et sociale. Son activité se ramifie partout; elle rayonne dans toutes les directions. Morale, droit et législation, politique, art, science, his-

toire, partout c'est de la cause humaine qu'il s'agit et de ses *actes libres*. Il n'y a pas une des sciences morales qui n'en soit pénétree et qui ne lui donne ce sens. Rien d'étrange et de chimérique comme de vouloir ici tout réduire à des faits et à des lois, sans s'occuper de l'agent lui-même qui les produit, ou de la cause dont ils émanent, c'est-à-dire de l'homme lui-même, qui en est l'auteur et le principe, évidemment la cause efficiente et réelle. Ici, ne parler ou ne vouloir parler que de faits *antécédents*, *concomitants* et subséquents, de *connexions* et de *successions*, est un langage violent et inusité, un galimatias scientifique qui finit par être aussi fastidieux qu'il est inexact et inintelligible.

3° Ce que nous avons dit de la notion de cause, nous pourrions l'appliquer à toutes les autres conceptions de l'esprit humain que l'on désigne sous le nom de *principes* et qui à ce titre sont exclues également comme appartenant à la métaphysique : de la notion de *substance*, de celle d'*infini*, de *cause finale* ou de la fin des êtres, etc. On ferait voir qu'elles s'imposent à la science la plus positive, mais que surtout, dès qu'on met le pied sur ce terrain des sciences morales, ou relatives à l'homme et aux choses humaines, il est impossible de ne pas les rencontrer partout et de ne pas s'occuper des problèmes qu'elles soulèvent. Les faits et les lois conservent leur importance dans ces sciences comme ailleurs. C'est par eux que l'on doit débuter; mais on ne peut s'y arrêter; bon gré mal gré, on est forcé d'aborder d'autres sujets. Ces principes, on les rencontre à chaque pas, on est obligé d'agiter et de résoudre les problèmes que ces idées suscitent. Il y a une *métaphysique* ou un point de vue métaphysique de chaque science comme une *science métaphysique* qui fait son objet spécial de ces idées et de ces principes. Cette science est donc légitime et conforme aux lois de la pensée.

Pour en revenir à la proposition fondamentale, le positivisme, qui a la prétention d'être une philosophie et non pas seulement une science particulière, nous paraît contradictoire. Prétendre que tout problème relatif à la cause et à la substance des êtres, à leur but final ou à leur destination, à leur fonction générale et particulière dans le plan de la

création, à l'harmonie des existences, doit être rayé de la science; affirmer que, sur l'homme en particulier, sur son origine et sur sa destinée, sur la substance et la cause qui le constituent, il est impossible de rien savoir, que toutes ces questions surannées doivent être renvoyées à la métaphysique, qui elle-même ne saurait les résoudre, c'est, selon nous, évidemment méconnaître la loi de la pensée qui impose à l'esprit ces questions et le force à en chercher la solution. Il est à parier que ceux-là mêmes qui émettent cette opinion ne s'y conformeront pas et enfreindront leur défense; ils ne tiendront pas leur gageure. Eux aussi se poseront ces questions et les résoudront à leur manière. Tous ces problèmes que la métaphysique aborde, agite, et bien ou mal essaie de résoudre, eux-mêmes les aborderont, les agiteront et leur donneront une réponse. Ils auront leur métaphysique : *Naturam expellas furca, tamen usque recurret.*

QUESTION II

Quelles raisons fait valoir le positivisme en faveur de son principe?

DISSERTATION

Sur quoi s'appuie le positivisme pour retrancher les questions métaphysiques du programme de la science humaine et de la philosophie? J'en vois deux qui peuvent se ramener à une seule.

1° Depuis que la raison humaine agite ces questions, elle n'a jamais pu en résoudre une seule; elle tourne dans le même cercle. C'est la réponse bien connue du scepticisme. Est-elle vraie? n'est-elle pas le résultat d'une vue superficielle? Une étude plus approfondie des systèmes donnerait peut-être un autre résultat. N'y aurait-il pas à constater quelque progrès même sur ces matières? En tout cas, c'est un point à examiner et qu'on ne saurait trancher en si peu de mots. Un savant ou un philosophe ne peut se contenter de cette réponse; il demande une preuve non extérieure, mais intrinsèque. Les esprits vulgaires, les ignorants seuls peuvent la trouver bonne, car ils ne sont pas difficiles; le savant veut d'autres raisons.

2° A l'appui de cette preuve, on en apporte une autre de la même sorte, et que l'on dit être aussi tirée de l'expérience. Elle consiste à envisager l'histoire, non en détail, mais en grand. Pour cela, on la divise en trois époques : *théologique*, *métaphysique*, *scientifique*. Or, on sait ce que valent de pareilles preuves. Quel est le système qui n'a pas cru trouver sa confirmation éclatante et irrécusable dans l'histoire? Y a-t-il une utopie, une conception paradoxale, une fantaisie absurde qui n'ait fait de son apparition sur la scène du monde le résultat d'une loi empruntée à l'histoire de l'humanité? Le positivisme ne fait ni plus ni moins que ce qu'ont fait avant lui le saint-simonisme, le fouriérisme et tant d'autres systèmes. Chaque école a pour elle l'histoire qu'elle fait, défait ou refait à sa guise. Rien n'est si facile, et celle-ci dépose complaisamment pour tous ceux qui veulent la consulter. Aussi chaque système a sa grande démonstration historique. Il n'est donc pas étonnant que le positivisme ait la sienne. Mais l'histoire ainsi conçue, c'est l'histoire superficielle, systématique et fausse. Elle s'adresse aux ignorants qui sont le grand nombre et aux esprits légers. La véritable histoire est moins complaisante et plus récalcitrante; ce que le système a élevé, elle le détruit avec encore plus de facilité.

Si l'on veut appliquer, en effet, la critique à ces divisions, on voit combien elles sont arbitraires et vaines. Est-il vrai que l'histoire du monde ait marché dans le sens que veut la philosophie positiviste, que des dogmes l'esprit humain soit allé aux systèmes, et des systèmes aux purs résultats de la science positive? Les premiers ont-ils cédé la place aux seconds, qui eux-mêmes se sont retirés devant les découvertes de la science? Nullement. Ce que montre l'histoire, ce sont les religions s'épurant et se perfectionnant, mais coexistant avec les systèmes, et ceux-ci continuant à se développer en même temps que se multiplient les recherches scientifiques. Il y a une action incessante et réciproque, mais jamais de substitution ou de remplacement définitif.

De ces grands acteurs, aucun n'a disparu de la scène du monde, ni cédé sa place à l'autre ou aux autres. C'est donc

un démenti que l'on reçoit de l'histoire, non une preuve. La religion s'en va, dit-on, et la métaphysique aussi; la science seule s'établit sur leurs ruines. Voilà ce qu'on répète. Cela est-il comme on le dit? Non. Tout au plus peut-on, dans le moment actuel, signaler un affaiblissement dans les croyances et un point d'arrêt dans la production des systèmes. Or, cela s'est vu à toutes les époques de scepticisme et de positivisme. Mais toujours celles-ci ont été suivies d'une renaissance. Qui vous dit qu'il ne sera pas de même de la nôtre? L'analogie l'indique. Pour affirmer le contraire, il faut non plus interroger le passé, mais s'emparer de l'avenir, se faire non plus historien, mais prophète. On invoque la loi de l'esprit humain; cette loi qu'il aurait fallu démontrer, elle est contraire. Toujours est-il qu'il faut en revenir à l'argument intrinsèque. Quant à la double preuve qu'on apporte, elle est aussi peu solide que superficielle et peu scientifique. On ne peut y voir qu'une seule chose : le système qui s'affirme lui-même et qui se donne le plaisir de se faire une histoire à son profit, et de se promettre un avenir que personne ne peut lui disputer.

S'il est une loi qui soit bien celle de l'esprit humain et que l'histoire assurément ne dément pas, c'est celle que nous avons dite, et non celle qu'on érige en axiome. En tout cas, que devient la démonstration? Elle se réduit : 1° au vieil argument du scepticisme qui, de tout temps, a nié la possibilité de la métaphysique, sauf à avoir la sienne; 2° à l'argument historique résumé faux et arbitraire du passé, anticipation de l'avenir, et aboutissant à une prophétie. Ce sont là, il faut l'avouer, des raisons peu positives.

QUESTION III

Le positivisme qui nie la métaphysique a lui-même sa métaphysique. — Ses contradictions à ce sujet.

DISSERTATION

Une autre pierre de touche pour reconnaître la fausseté d'un système, c'est que lui-même soit forcé d'abandonner son principe dans la pratique, et qu'il le contredise par son propre exemple. C'est ce qu'il est aisé de faire voir pour le positivisme.

Lui-même, en effet, ne peut pas ne pas agiter ees questions que d'abord il rejette; il les résout à sa manière, mais il les résout. En d'autres termes, lui-même a sa métaphysique. Il est vrai qu'il ne l'a pas faite; e'est un vieil héritage qui remonte à des siècles; et s'il ajoute quelques idées nouvelles empruntées aux derniers résultats des seienees, il y met peu du sien. Mais enfin, il a sa réponse à toutes ees questions tant de fois agitées par les philosophes et les métaphysieiens de toutes les écoles. Qu'on en eite une seule, vraiment importante, sur laquelle il n'ait pas son opinion toute faite et sa réponse toute prête. C'est là sa grandeur, si l'on veut, et le seeret de l'influence qu'il exeree sur ses adhérents et ses diseiples. Il n'en est pas moins en eontradietion avec lui-même et avee son principe, qui lui commande de ne rien penser de ces ehoses interdites à la science.

Ses réponses, si l'on veut, sont *négatives;* elles n'en sont pas moins des réponses. Il y a plus, comme il affirme le contraire de ce qu'elles nient, par là, il est très-positif et très-dogmatique. Ce sont bien des solutions aux problèmes métaphysiques agités de tout temps par les philosophes. Lui-même combat d'autres solutions qui lui sont opposées; il mêle sans eesse sa pol'mique à sa théorie, et sa théorie sert de base à sa polémique.

Ainsi, les partisans de ce système vous diront qu'ils ne veulent rien savoir du commeneement et de la fin des ehoses. Mais ils déelarent que le *monde est éternel.* Reeourir à une eause première est inutile, et, selon eux, eette cause n'existe pas. Tout s'explique par des lois primordiales et immuables. Admettre une eause première de tout ee qui existe leur paraît superflu; ils la rejettent comme une hypothèse que la seienee désavoue et dont elle n'a nul besoin. Ils donnent pour origine au monde et à tous les êtres qui le remplissent la *matière* et les *forces* qui l'animent. Ils appellent cela ne rien dire des principes et des origines. Ils avaient banni la *substance,* la voilà qui reparaît; c'est la matière elle-même dont les combinaisons forment la substance des êtres. L'esprit seul à leurs yeux n'est pas une substance. A cette matière, ils attribuent la *force* et des *forces* qui résident dans les éléments; elle a des propriétés

innées. Et ils se moquent des formes substantielles ! Ils qualifient de propriétés occultes la force vitale et le principe vital. Mais ils donnent cette force aux molécules elles-mêmes et à la combinaison de ces éléments. Le problème des *essences* leur paraît digne de la scholastique; ils ne voient pas qu'ils le renouvellent en prenant part à la grande querelle qui divise aujourd'hui les naturalistes au sujet des *espèces*.

Ils nient la *création* et ils admettent une *transformation incessante* des êtres et des espèces en vertu de la loi du *développement* et du *progrès*. Toutes ces lois sont immanentes à la matière dont ils ne sont que des combinaisons. Ces lois sont fatales, immuables, éternelles. — Ils ne veulent pas que le monde soit le résultat d'un dessein ou d'une pensée préconçue; ils bannissent partout les *causes finales* de la création; mais ailleurs ils parlent avec enthousiasme de l'harmonie du monde. Qui ne voit que tout cela c'est faire do la métaphysique ? S'il n'on est ainsi, que faisaient Thalès, Pythagore, Héraclite, Démocrite, Epicure, et, à une époque plus récente, Diderot, Helvétius et les encyclopédistes? — Quand, passant du règne inorganique au règne organique, ils arrivent à considérer les êtres vivants, on croit qu'ils ne s'occuperont que des phénomènes de la vie et de ses lois. Mais non; ils affirment que la vie est le résultat do la *matière organisée* et de ses *forces*. Dites que vous en doutez, ils vont vous déclarer la guerre et vous traiter de métaphysicien subtil, voué au culte des entités, car vous croyez à un principe qui donne à la matière elle-même sa forme, qui l'anime et la vivifie. Eux savent, à n'en pas douter, que la vie est le résultat de la matière organisée et de ses forces, qui sont des propriétés de la matière elle-même. Ainsi la vie est l'*effet*, la matière la cause. Et cependant on a promis de ne rien préjuger sur la matière ni sur le principe de la vie et de ne s'occuper que des phénomènes. On l'a promis, mais on l'a vite oublié. — Enfin, quand on arrive à l'homme, continuant le système métaphysique en vertu duquel tout s'explique par la matière et ses forces, on déclare que tous les phénomènes de la vie, ceux de la vie intellectuelle et morale, la pensée, la volonté, etc., sont des effets de la ma-

tière organisée, des propriétés de la *matière cérébrale*, des fonctions du cerveau et de la masse nerveuse. La question de l'*âme* est toute métaphysique, et on ne devait pas la débattre; la voilà résolue. C'est qu'apparemment ce n'était pas la question, mais la chose qu'on voulait exclure. Osez contester la solution, insinuez qu'il se pourrait qu'un autre principe de la vie et de la pensée fût nécessaire pour animer les organes et imprimer au corps lui-même son action, parlez d'une cause libre, qui se sent libre, qui se sert du corps, elle étant la vraie cause, lui l'instrument, votre opinion sera qualifiée de vieille invention métaphysique qui a fait son temps. L'âme est une entité; tout s'explique par le jeu des organes dont les facultés ne sont que des fonctions. — Les faits bien étudiés se prêtent-ils à ces conclusions? On pourrait y regarder de plus près. Mais le savant ne se perd pas dans ces subtiles analyses; il proclame le cerveau et la masse encéphalique la cause véritable de la pensée et de ses phénomènes. De sorte que c'est la métaphysique, une fausse métaphysique qui empêche qu'on n'étudie sérieusement les faits eux-mêmes avant qu'on les explique. On n'étudiera que les faits et les lois, dit-on; on proscrira les causes et les hypothèses. Et ici ce sont les faits qu'on oublie, qu'on met de côté ou qu'on torture et qu'on dénature pour donner raison à une grossière métaphysique, celle qui veut que la matière et ses forces expliquent l'univers et l'homme, la vie dans toutes ses manifestations, là même où éclate l'action d'une cause ou d'une force intelligente et libre! Quoi qu'il en soit, c'est bien ici la métaphysique qui non-seulement reparaît, mais qui partout ravage le champ des faits, s'installe à leur place et leur commande; c'est elle qui aveugle le savant et lui dicte ses arrêts, faussant à la fois la méthode et les résultats. Mais poursuivons.

On a déclaré la guerre aux *causes finales*. Or, déjà dans la nature organique, on est obligé de s'en servir et on avoue que souvent la nature semble agir comme s'il y avait en elle quelque dessein. Ce *comme si* introduit dans la méthode elle-même une certaine [illegible] nforme à ce jugé métaphysique et antis[illegible]s l'homme moins, agit d'après un desse[illegible]onté, e

ci se propose un but qui devient son motif et sa règle. Que faire? Il faut bien réintégrer ici la cause finale au moins pour les actions humaines.

Ainsi reparaît cette question exclue de la science, de la cause et de la fin intentionnelle des êtres : Que doit se proposer l'homme dans ses actions? Quels *devoirs* résultent de sa nature et de ses rapports? Les devoirs que l'homme doit remplir comme homme et comme membre de diverses associations, de la famille, de l'Etat, de l'humanité, etc., sont autant de fonctions, de fins qui lui sont assignées, sans compter la fin suprême de l'humanité, à laquelle se rapportent toutes les autres fins et qui les résume. Car elle aussi la société humaine prise en général a sa fin vers laquelle elle tend et qui explique ses progrès. Mais tout cela est en parfaite et flagrante contradition avec le principe qui défend de s'occuper des fins, ou causes finales, comme étrangères à la science. Celle-ci n'a qu'à s'occuper des faits et des lois; elle doit laisser les faits se dérouler et se succéder, suivre leur cours fatal et régulier.

Je n'en finirais pas si je voulais signaler d'autres contradictions non moins évidentes, demander compte de tant de phrases éloquentes ou pompeuses sur l'*idéal* de l'humanité, sa destination actuelle et future, le rôle de chacun de ses membres, celui des peuples, des gouvernements, etc., etc.

Je m'arrête, et, sans examiner ce que sont les solutions données à ces problèmes, j'ai droit de dire que ce sont là autant de réponses aux questions métaphysiques sur l'*essence*, la *cause*, la *substance*, la *fin* ou la *destinée* des êtres, de l'homme et de l'humanité, questions toutes proscrites au début, et déclarées insolubles. Ces solutions sont affirmées non pas même avec réserve, comme douteuses ou probables, mais comme certaines. Leur ensemble forme tout un système, autant d'articles du *Credo* positiviste. C'est un *catéchisme* nouveau, à mettre à la place de l'ancien. Lui-même n'est-il pas fort ancien? C'est un point d'histoire de la philosophie à décider. La seule chose que nous avions à démontrer, c'est que ce système est en contradiction avec lui-même et avec son principe.

Qu'est-ce, en effet, que tout cela, sinon manquer à son

programme et faire de la métaphysique, après avoir dit qu'on n'en ferait pas? Quand on est entré soi-même dans cette voie et qu'on l'a parcourue tout entière, est-on bien venu à dire que ces recherches sont vaines et chimériques? Encore serait-il bien de convenir que l'on a pu se tromper soi-même dans ces solutions trop hardies si l'on ne voit pas qu'on ne fait que tourner dans les vieilles ornières où d'autres se sont traînés et peut-être égarés. C'est trop exiger d'un système qu'il fasse cet aveu.

Mais ne pourrait-on pas appliquer ici ce que Platon dit des sceptiques : « Impuissants qu'ils sont à ne pas mêler « dans leurs discours les idées et les mots qu'ils devraient « écarter, de manière qu'ils n'ont besoin de personne pour « les réfuter, mais, comme on dit, logent chez eux l'ennemi « et le contradicteur (*le Sophiste*) ; » ou répéter le mot de Pascal : « Contradiction est mauvaise marque de vérité »? (*Pensées.*)

QUESTION IV

De la méthode positiviste, des divergences d'opinion dont elle est l'objet et de ses équivoques.

DISSERTATION

En inscrivant sur son drapeau : *Méthode expérimentale*, le positivisme espère rallier à lui tous les savants. Il croit avoir pour lui tous les hommes libres de préjugés, pour lesquels la science seule fait autorité. Par là, il prétend en finir avec les dogmes et avec les systèmes.

Il est loin pourtant d'avoir mis fin aux débats que soulève la méthode entre les savants.

Les positivistes eux-mêmes ne sont pas d'accord entre eux sur la manière d'appliquer leur méthode. Nous nous bornerons à éclaircir quelques malentendus et à préciser les points sur lesquels règnent encore aujourd'hui l'équivoque et la confusion.

1° La méthode *expérimentale* peut-elle s'appliquer à toutes les sciences, aux mathématiques, comme aux sciences physiques et naturelles? Pour les sciences exactes, on a toujours admis une méthode *rationnelle* distincte de la méthode expérimentale et où se fait remarquer la puissance

du raisonnement *à priori*. Si l'expérience y confirme les vérités que découvre ou démontre la raison, celle-ci y a toujours joué le rôle principal. Le procédé *à priori* a gardé le pas sur le procédé *à posteriori* ou expérimental. En cela, ces sciences sont jugées indépendantes de l'expérience. Les savants eux-mêmes l'ont cru jusqu'ici. Est-ce un préjugé dont ils doivent revenir? Le positivisme l'affirme. Pour être positiviste, il faut nettement l'affirmer avec lui, car, il le déclare formellement, cette méthode elle-même rentre dans l'observation et l'expérience; les sciences exactes qui emploient la démonstration sont au fond des sciences expérimentales comme les autres. Elles n'en diffèrent que par le degré d'asbtraction, comme étant plus simples et plus générales. Mais, quoiqu'abstraites, toutes les vérités qu'elles démontrent ou d'où elles partent ne sont que des faits généralisés, des inductions ou des déductions dont la base est l'expérience.

Voilà ce que dit le positivisme. Mais, pour être son historien fidèle, il faut ajouter qu'il ne paraît pas avoir produit des raisons suffisamment convaincantes. Ses adversaires parmi les philosophes tiennent bon et ne se sont pas rendus. Il est des savants, et des plus éminents, qui ne sont pas non plus de cet avis, et qui tiennent pour la méthode *à priori*. Le débat donc subsiste, *adhuc sub judice lis est*. Le positivisme n'a pu encore aux yeux de tous réaliser son équation de la méthode scientifique et de la méthode expérimentale.

2° Les sciences physiques et naturelles, peuvent-elles se passer tout à fait du procédé *à priori*? L'hypothèse n'y joue-t-elle pas un rôle secondaire, mais indispensable? L'expérience elle-même n'est-elle pas sans cesse guidée par des principes empruntés à la raison? Ni ces suppositions ni ces principes ne doivent usurper la place des faits, et décider des vérités, mais ne servent-ils pas à les découvrir? Le positivisme doit le nier ou il doit montrer comment ces principes et ces hypothèses sont eux-mêmes sortis de l'expérience. Il s'efforce de le faire et s'y emploie de son mieux; mais il ne paraît pas non plus y avoir réussi. Il n'a guère convaincu que ses adeptes. Des savants du premier

ordre, précisément des inventeurs, quoique non métaphysiciens, résistent et proclament eux-mêmes la nécessité des notions *à priori* dans la méthode expérimentale.

3° Si des sciences qui ont pour objet les phénomènes de l'ordre physique ou naturel on passe à celles qui s'occupent des faits et des vérités de l'ordre intellectuel et moral, on ne peut pas ne pas remarquer certaines divergences d'opinion entre les positivistes relativement à la méthode elle-même. Ce point surtout mérite d'être éclairci; car il est d'une importance capitale. On nous permettra de nous y arrêter et d'insister fortement afin de ne laisser subsister aucune équivoque.

Les faits moraux ou de la pensée, les actes de l'esprit et ses opérations, les facultés mentales, voilà des faits, et sans doute de la plus haute importance. Sans eux, les sciences morales n'existent pas ou ne reposent que sur une base hypothétique. Eh bien! tous ces faits relatifs à la nature intellectuelle et morale de l'homme s'observent-ils de la même manière et par la même faculté que les faits relatifs aux corps ou aux objets du monde extérieur? Est-ce par les sens et les instruments dont on se sert pour augmenter leur portée qu'on doit les observer, les constater, les analyser, les décomposer, les recomposer, les comparer, saisir leurs rapports, leurs ressemblances et leurs différences, étudier leur mode constant et régulier d'action et leurs conditions d'exercice, découvrir les lois qui les régissent? De même que c'est avec ses yeux et ses mains que l'on observe, que l'on soumet à l'expérience un phénomène physique, la pesanteur, la chaleur, l'électricité, la lumière, est-ce aussi avec ses mains et ses yeux qu'on observe ou qu'on expérimente quand il s'agit de l'un de ces faits dont nous avons parlé? Comme on étudie un minéral, une plante, la structure du corps humain, en appliquant ses sens à ces objets, étudie-t-on de même une faculté mentale, la mémoire, l'imagination, la raison, ou le raisonnement, une idée, un jugement, etc.?

Le savant lui-même qui ne s'occupe pas de ces faits n'a pas le droit ici de se taire ou de dire que cela ne le regarde pas. Si, par une modestie peut-être dédaigneuse, ou par tout autre motif, il soutenait qu'il n'a pas à s'expliquer là-

dessus, qu'il n'a pas ou ne veut pas avoir d'avis et qu'en tout cas il garde le sien pour lui, cela ne serait ni vrai ni franc. Car si, d'autre part, il dit et répète qu'il n'y a pas d'autre méthode légitime que celle qu'il emploie, qu'elle seule est la méthode scientifique et que toute autre méthode est hypothétique et vaine, il dit précisément ce qu'il prétendait ne pas dire, et il affirme ce qu'il ne voulait pas décider. Il nie cette méthode qu'il dit ne pas connaître et dont il ne veut pas s'occuper; il la nie en l'excluant de la science. On conçoit donc notre inquiétude et notre perplexité, et aussi notre insistance, qui n'a de notre part rien d'inquisitorial. Notre motif et notre but sont de dissiper une équivoque et d'éclaircir un point pour nous d'une importance souveraine. Est-il vrai que la méthode scientifique soit tout entière la méthode d'observation par les sens, celle qu'emploient l'astronome, le physicien, le chimiste, le naturaliste? Cette méthode doit-elle être aussi employée dans l'étude de l'homme intellectuel et moral, dans cette science qui s'appelle *biologie* et qui se continue par la *sociologie?* Cette étude, jusqu'ici dévolue aux philosophes, aux métaphysiciens, ou aux psychologues, aux moralistes, etc., est-elle oui ou non une étude scientifique? ou les naturalistes, les physiciens, les chimistes et les astronomes ont-ils le monopole de l'expérience qui seule fait la science? La philosophie qui emploie cet autre mode d'observation et d'expérience qui se fait par la conscience doit-elle être considérée comme étant en dehors de la science par cela même qu'elle emploie un procédé qui n'est pas *physique*, mais, dit-on, *métaphysique*, qui, par conséquent, n'a rien de commun avec les procédés véritablement scientifiques?

Quand on proclame très-haut comme un dogme scientifique cette formule : *la science se fait par l'expérience*, on doit en expliquer le sens. Savants, professeurs, écrivains, orateurs doivent sortir du vague où ils se tiennent, se prononcer nettement et ne pas se cacher derrière une équivoque.

Sur ce point, je le répète, les positivistes sont divisés. Les uns n'admettent que l'observation des sens; les autres y ajoutent la conscience; mais ils transportent dans l'étude de l'âme toutes les habitudes de l'observation externe. Sous

prétexte de psychologie, ils font de la physiologie, de la chimie, de la mécanique. (V. *suprà*, p. 57.) En cela donc ils se rapprochent et au fond la méthode est la même. Quant au vrai positivisme, il est très-clair et très-net sur ce point. Il déclare que la méthode expérimentale n'admet pas d'autre source d'information que le *témoignage des sens*. C'est par les sens que nous savons tout ce que nous pouvons savoir de la réalité. Le raisonnement ne fait qu'abstraire, ou généraliser les données des sens, ou en déduire ce qu'elles contiennent à l'origine. C'est donc par les sens et par l'observation sensible que doit se faire la science de la vie, celle des faits de l'ordre intellectuel et moral, comme celle des faits physiques, chimiques, etc. Le même mode d'expérimentation doit s'y appliquer. Ils en diffèrent non en nature, mais par leur plus grande complication. Et c'est parce qu'on ne l'a pas fait jusqu'à présent, que les sciences morales, ou biologiques et sociologiques, sont restées en arrière des sciences physiques, retardées ou empêchées qu'elles étaient par les procédés métaphysiques. La psychologie elle-même, qui emploie l'observation intérieure, n'est pas une science. Elle n'est qu'une branche ou un rejeton de la métaphysique qui a fait son temps. La vraie science de l'homme, la *biologie*, a pour base l'*anatomie* et la *physiologie*. C'est uniquement dans les organes, par l'étude des organes, que doit se faire la science de l'homme, base de toutes les sciences morales. Le cerveau et ses dépendances, ou le système nerveux, doit livrer le secret de l'homme moral ou intellectuel tout entier. Le reste est hypothétique et chimérique.

Ceci au moins est clair et positif. La question ramenée à ses véritables termes peut être traitée et discutée.

QUESTION V

De l'étude du cerveau et du système nerveux comme base de la méthode positiviste.

DISSERTATION

Nous croyons pouvoir mettre au défi ! [illegible] montrer comment, a[illegible]te méthode, on [illegible]re un seul fait, un[illegible] l'ordre inte[illegible]om-

ment, en faisant usage des procédés et des instruments dont le savant dispose pour étudier les objets sensibles, on peut réussir à observer et à soumettre au contrôle de l'expérience les phénomènes de la pensée, les opérations de l'intelligence et de la volonté, les faits de la sensibilité, comment on obtient une notion claire, exacte et précise des facultés humaines, de leur nature, de leurs conditions d'exercice, de leurs fonctions et de leurs rapports, etc.

Le savant, dit-on, les étudie dans les organes. Mais où voit-on la pensée dans les organes? L'organe de la pensée, c'est le cerveau. Qui a vu dans le cerveau ou dans le système nerveux un seul des actes de l'esprit? En étudiant le cerveau, on étudie les conditions matérielles ou organiques des faits de la pensée, mais non ces faits eux-mêmes. Pas un seul ne s'y montre et ne s'y voit. Il n'en est pas un qui se soit rencontré jusqu'ici sous le scalpel de l'observateur le plus patient et le plus sagace. On a donc beau répéter : « C'est dans le cerveau qu'on étudie la pensée, » cela est faux. Ce qui est vrai, c'est que depuis qu'on étudie cet organe, depuis Hippocrate, Aristote et Galien, aucun des phénomènes de la pensée n'a été découvert par cette méthode. Espère-t-on faire mieux? Qu'on le fasse ; mais on ne le tente même pas. On se borne à dire et à répéter que c'est le cerveau qui pense, ce qui est non pas seulement préjuger la question, mais la changer. Car il ne s'agit pas de savoir quelle est la cause ou le principe de la pensée, et si c'est le cerveau qui la produit, mais bien de déterminer scientifiquement ce qu'est la pensée elle-même, ce que sont tous ces faits qui s'y rapportent : sensations, affections, passions, actes de l'esprit, facultés, etc.

On répète, et avec raison, ce sont les faits qu'il faut d'abord observer et connaître. Or, ce sont là aussi des faits, et il faut les connaître avant de rechercher quelles sont leurs conditions organiques. Autrement, vous manquez à votre méthode et vous la violez en annonçant que vous allez la suivre. Faites voir comment on observe et on connaît ces faits en étudiant le cerveau et ses dépendances. Montrez-nous leur forme, leur poids, leur couleur, leur nombre, etc. Mais, non, je le répète, pas un seul des faits

dont il s'agit ne s'aperçoit et ne se constate de cette façon et par ces procédés. Quand on interroge sur eux le cerveau, le cerveau est muet. Et pourtant, c'est dans ce livre que l'on prétend savoir lire. Ce livre, il est plein de caractères qu'il serait curieux et important de pouvoir déchiffrer, car c'est lui qui renferme le secret de la pensée et de toutes les opérations de l'esprit. Là s'élaborent ces étonnantes merveilles du génie humain dans les arts, dans les sciences et partout où ce génie se déploie. Eh bien ! ce livre, il est fermé pour l'observateur qui le regarde à l'intérieur comme à la surface. Tous ses caractères sont pour lui autant d'hiéroglyphes cent fois plus inintelligibles et indéchiffrables que ceux qui couvrent les monuments d'Egypte. Observez avec soin toutes les parties du cerveau, examinez avec attention toutes ses circonvolutions, découpez-le ou déplissez-le, interrogez toutes ces fibres de la matière grise ou de la matière blanche, pesez, mesurez, analysez. Que voyez-vous? Pas même la plus petite trace d'une opération de l'esprit. Il y a plus ; pénétrez à l'intérieur, visitez avec soin l'organe ou ses organes, attachez-vous à chaque portion comme à l'ensemble de cette machine si savante et si admirablement compliquée. Quand vous aurez vu, touché, regardé attentivement, rien, absolument rien ne vous sera connu de la nature des faits qui se produisent dans cette partie du corps humain qui est le siége ou le théâtre de la pensée ; vous ne saurez rien du drame intérieur qui s'y joue. Pas un des acteurs ne se sera montré à vous et ne vous aura dit son nom, ne vous aura révélé un seul mot de son rôle. Tout cela est obscur, muet et s'obstine à garder son secret. Admettez, si vous voulez, avec Gall et son école, qu'à chaque partie du cerveau est attachée une faculté, une fonction, une inclination spéciale ou une *force*, comme il dit, je le veux bien ; mais la faculté, la force elle-même, qu'est-elle ? C'est elle qu'il faudrait avant tout connaître ? C'est elle qu'il faut d'abord saisir, puis décrire, analyser, comparer avec une autre et avec les autres, dont il faut connaître la loi et la fonction dans la vie intellectuelle et morale. Voilà ce que doit faire à son tour la biologie. Sans cela, vous n'avez rien. Vous n'êtes pas même en état de découvrir le

siége de cette faculté ni ses conditions organiques. Vous êtes même exposé à prendre telle faculté pour une autre et à éprouver, comme cela est arrivé à Gall, les plus mortifiantes mystifications. Mais, je le répète, pas un de ces faits, pas une de ces facultés ne se révèle à l'observateur le plus habile et le plus attentif, qui veut étudier ces faits avec sa méthode d'exploration et d'expérimentation sensible ou positiviste. Telle partie du cerveau est affectée à la mémoire, telle autre au jugement, une autre à l'imagination ou à la volonté. Très-bien ; mais d'abord, dites-nous, ou plutôt montrez-nous ce qu'est la mémoire, le jugement, le raisonnement, ce qu'est l'idée, ce que sont les différentes idées, les conceptions de l'intelligence humaine, etc. Le cerveau interrogé sur tout cela n'en dit absolument rien. Il y a plus, il se trouve qu'il n'y a aucun rapport, visible du moins, entre ce que l'anatomiste ou le physiologiste constate dans les faits relatifs à cet organe ou au système nerveux tout entier, et les faits d'autre sorte dont il s'agit et dont les faits visibles après tout ne sont que les conditions organiques et matérielles. Aussi, vous passeriez toute une éternité à contempler le cerveau humain et d'autres cerveaux, comme des crânes de toutes sortes, que vous n'en seriez pas plus avancé sur ce dont nous disons qu'il s'agit, sur la nature, les caractères et les véritables lois des phénomènes de l'ordre intellectuel et moral. Du livre que vous feuilletez et où vous croyez pouvoir lire, vous n'auriez pas épelé une syllabe ; de la langue dont vous croyez posséder la clef, vous n'auriez pas pénétré le sens d'un seul de ses caractères. On aime à connaître la demeure des personnages célèbres dont on a entendu parler, surtout de ceux pour qui on a de la sympathie, qu'on vénère ou qu'on admire ; on se plaît à visiter les meubles de leur appartement, à connaître tout ce qui leur appartient ; mais on voudrait encore plus les voir eux-mêmes et contempler leur figure, avoir des détails sur leur caractère, leurs habitudes, les choses relatives à leur profession. Est-ce aux poètes et aux romanciers qu'il est donné de les connaître et de les décrire ? Vous oubliez que c'est d'une science qu'il s'agit et que la science se fait à d'autres conditions.

Cela est refusé à l'observateur positiviste, s'il n'est qu'*anatomiste* ou *physiologiste*. Pour employer une comparaison qui a déjà, je crois, été faite, il n'est que le concierge de la maison qu'il fait visiter en l'absence du maître ; encore, ne connaît-il pas ce maître lui-même qu'il n'a jamais vu, je dis vu de ses yeux, ni touché de ses mains.

Il est des gens qui se contentent de peu. Si on leur montrait les organes de l'intelligence, ils se tiendraient pour satisfaits. Ce qu'ils savent par eux-mêmes de l'intelligence et de la pensée leur suffit ; ils n'aiment pas à s'embarquer, avec Platon, Aristote ou Descartes, sur l'océan sans rivages de la métaphysique, comme ils disent. Celle-ci et tout ce qui y a trait leur répugnent. Aussi, quand on leur aurait montré, nommé, désigné tous les organes affectés à l'esprit et à ses facultés, ils s'en retourneraient chez eux fort contents, ne demandant pas autre chose. Mais tous les esprits ne sont pas de même trempe. Il en est d'autres, en fort petit nombre, il est vrai, qui sont plus curieux ou autrement curieux. Ceux-ci veulent qu'on leur fasse faire ample et intime connaissance précisément avec ces faits que les autres dédaignent. Ces mêmes facultés, et tous ces faits de l'esprit humain, dont on parle tant, ils veulent qu'on les observe et qu'on les étudie à fond et en détail, comme on fait pour les organes eux-mêmes; qu'on les distingue, qu'on les étudie sous toutes leurs faces, dans leurs vrais caractères, qu'on les compare, qu'on les classe, etc. Si Platon, Aristote ou Descartes se trompent à leur sujet, qu'on refasse à son tour leurs analyses, qu'on reprenne un à un et dans leur ensemble tous ces faits dont la biologie promet aussi de faire tôt ou tard l'étude, comme elle le doit, mais sans beaucoup se hâter, et que tout cela le savant positiviste le fasse avec sa méthode.

Voilà ce qu'ils disent. Ce sont des gens incommodes, mais sérieux, qui ne se laissent pas payer de vaines promesses et qui surtout haïssent les équivoques.

Bref, c'est la machine et toujours la machine qu'on étudie sans vouloir, dit-on, s'occuper d'autre chose, parce que cette autre chose, c'est de la métaphysique. On va donc vous la démonter, en compter tous les rouages et

tous les ressorts. Cela même, y réussit-on ? Hélas ! eux-mêmes le savent. Mais, en attendant, ils ne vous apprennent absolument rien que ce que sait le vulgaire le plus ignorant des opérations intimes de la force intelligente qui anime cette machine, qui sent, qui pense, qui veut par son intermédiaire. C'est même, dit-on, la machine qui pense. Soit. Mais c'est trop se presser, car ce n'est pas en ce moment de cela qu'il s'agit. Il est de fait que pas une idée, pas une sensation, pas un acte de volonté n'apparaît à l'observateur de cette machine, qu'aucun fait de ce genre n'est connu, décrit, analysé et sérieusement étudié dans sa nature et dans sa loi par cette méthode. J'en conclus que cela ne se peut faire par cette méthode qui cependant se proclame la seule, la vraie méthode scientifique, et qu'il y en a une autre.

Si l'on en croit, en effet, la vieille métaphysique, il y aurait à cela une raison toute simple, c'est que l'on observe avec les sens, et que tout cela échappe aux sens et ne se révèle qu'à la conscience. Vous vous servez, dit-elle, d'une faculté quand il faut en employer une autre. Vous voulez voir et toucher ce qui ne se voit ni se touche pas, et pourtant se voit et se connaît très-clairement et très-certainement par l'œil de l'esprit ouvert sur lui-même et qui s'appelle le sens intime ou la réflexion. Vous mettez un instrument d'acoustique à votre œil et un microscope ou un télescope à votre oreille. Ce n'est pas ainsi, je pense, que vous faites quand vous appliquez votre méthode là où elle est légitime et compétente.

Voilà ce que dirait la métaphysique; elle pourrait bien n'avoir pas tout à fait tort. Mais nous oublions qu'elle a fait son temps et qu'elle ne doit plus être écoutée. Elle ne rend plus d'oracles; c'est au positivisme à faire entendre les siens.

QUESTION VI

Du procédé à priori ou hypothétique dans la méthode positiviste. — Des emprunts du positivisme.

DISSERTATION

I. Ne pourrait-on pas dire que cette méthode qui prétend ne s'appuyer que sur l'expérience et qui rejette tout procédé *à priori*, suit elle-même souvent le procédé qu'elle condamne ? C'est ce qui lui arrive toutes les fois que n'ayant pas suffisamment étudié les faits de l'ordre intellectuel et moral, ou les ayant observés à travers le prisme trompeur du système positiviste, elle entreprend de les comparer avec les faits correspondants de l'organisme dans l'homme ou chez les animaux. La science des *rapports du physique* et du moral, voilà, on le sait, sa grande affaire. Cette préoccupation se remarque dans tous les travaux des écoles contemporaines. De telles recherches sont, sans doute, du plus haut intérêt; mais elles supposent comme première condition que l'on aura fait une analyse exacte, approfondie, complète des faits de la pensée et de tous les autres faits qui s'y rattachent ou qui appartiennent à la nature intellectuelle et morale de l'homme. Sans cela, la méthode que l'on suit est purement hypothétique; on marche en avant, mais à tâtons. C'est un aveugle qui en conduit un autre; tous deux vont cheminant sur le bord des précipices.

Or, qui pourrait dire qu'il en est autrement pour la plupart de ceux qui suivent cette méthode? A peine si l'on s'est enquis de ce qu'est la pensée, de la nature de ses opérations et de ses facultés, et l'on se hâte d'étudier le cerveau. On le dissèque, on le pèse, on mesure son volume, on le compare à d'autres cerveaux, on compte ses circonvolutions, on interroge chacune de ses fibres et celles du système nerveux. On compare des crânes à d'autres crânes. On interroge les ossements et on sonde les cavernes. D'autre part, on prend les idiomes et les faits de l'histoire, on étudie les races, les religions, les mythes et les grandes époques de l'humanité. Tout cela est d'un haut intérêt sa-

doute, et l'on ne peut que louer les savants qui se livrent à ces recherches. Mais cela suppose qu'ils ont entrepris et mené à bonne fin un premier travail, que le secret de la pensée et des opérations intellectuelles leur a été dévoilé. Peut-on dire que cette tâche ait été suffisamment remplie par les métaphysiciens ou les psychologues de cette école ? Eux-mêmes ne se sont-ils pas trompés? N'ont-ils pas été dupes des préjugés métaphysiques qui avaient cours dans les écoles antérieures? Ne dit-on pas bien haut que toute cette science de l'homme intellectuel et moral est à refaire?

S'il en est ainsi, tant qu'elle ne sera pas faite et bien faite, le procédé que l'on suit est de ceux que Bacon appelle une *anticipation* (anticipatio naturæ, *Nov. Org.*). Autrement on ne peut que sourire et se demander si c'était bien la peine de proscrire avec tant d'éclat une méthode que l'on suit soi-même et qui n'est autre que le procédé hypothétique ou *à priori*.

II. Un autre fait curieux à constater et qui ne peut échapper à l'observateur le moins impartial et le moins attentif, ce sont les emprunts que le positivisme fait à la méthode contraire.

Et, en effet, quelque dédain que l'on professe pour cette science de l'homme moral ou de l'esprit appelée psychologie qui se fait par la conscience ou par la réflexion, on est condamné à recourir sans cesse à ce qu'elle enseigne des *sensations*, des *passions*, des *idées*, des *actes de l'esprit* et de ses *facultés*, comme des principales notions de l'entendement humain. On s'enquiert alors de ce qu'a émis sur ces sortes de sujets quelque auteur ancien ou récent. Rarement ce sera Descartes ou Platon, mais très-souvent *Bacon*, *Hobbes*, *Gassendi* ou *Locke* et *Condillac*, *Helvétius*, *Hume* ou quelque autre. Il le faut bien, car on est sans cesse ramené vers ces faits; on les rencontre partout sur son chemin. Le positivisme doit avoir son idéologie qui doit remplacer la métaphysique ; comme il doit avoir sa logique, sa morale, son droit naturel, sa politique, son esthétique, sa philosophie du langage. S'il n'a point et ne peut pas avoir de théodicée, il a non-seulement ses dogmes, qui la remplacent, mais une analyse et une critique des

idées fausses et des sentiments qui mènent à croire en Dieu. Or, dans toutes ces parties du système interviennent sans cesse les faits de la pensée et de l'ordre moral. En logique, il lui faut être non-seulement logicien, mais aussi psychologue; il le faut, pour parler des formes diverses de la pensée, des idées, du jugement et du raisonnement, de la nature et des sources de nos erreurs, de la légitimité et de la portée de nos connaissances, de la manière de diriger nos facultés, etc. La science du langage, avec ce que la logique lui montre des liens de la pensée et du discours, reproduit les principaux actes de l'esprit. Dans la morale, qui tout entière roule sur nos actions et leurs mobiles, on ne peut se dispenser de s'étendre sur les penchants, les inclinations, de parler du libre arbitre et de la volonté, de l'idée qui doit lui servir de règle, etc. En sociologie, comment traiter de la société et de ses membres, de leurs droits, de leurs devoirs, sans décrire les instincts et les sentiments qui font de l'homme un être sociable, et même sans approfondir cette qualité d'être libre qui lui confère toutes ses prérogatives? On ne peut non plus s'abstenir tout à fait d'approfondir ces notions du droit, du juste et de l'injuste, et de remuer tous ces sujets, sur lesquels ont tant disputé les métaphysiciens ou les moralistes de la Grèce et de Rome, et ceux des siècles modernes, voisins de nous ou contemporains. Que faire, alors? Le positiviste est obligé de refaire lui-même et à nouveau toutes ces analyses, et encore, pour n'avoir pas l'air trop dogmatique, d'y joindre la discussion. Il le faudrait pour l'honneur et la solidité de sa doctrine. En général, il n'aime pas à débattre ces subtilités; les faits eux-mêmes ici lui paraissent subtils. Il leur préfère d'autres faits plus conformes à sa méthode. Pour ceux-ci, quand il en parle, il se borne à des généralités où, soit dans les analyses, soit dans la théorie, il ne se montre pas très-original On le voit trop, refaire cette science n'est pas son affaire, et ne paraît pas être son ambition. S'adressera-t-il à d'autres savants? Le savant ici, c'est l'*anatomiste* et le *physiologiste*. Mais ceux-ci, à leur tour, ont d'autres soucis et d'autres occupations. Trop de grands travaux leur sont tombés sur les bras, où le savant est plus à l'aise et sur son

terrain et qu'avec sa méthode il peut exécuter. Il s'agit pour eux de la détermination des conditions organiques ou matérielles de ces phénomènes. Ils disent que leur science n'a pas d'autre objet, que de cela seul elle s'occupe, en attendant qu'elle y ramène ces faits eux-mêmes et leurs lois, comme ils le promettent. — Cela n'empêche pas la philosophie positive de procéder à l'édification de tout le système et de le bâtir de toutes pièces. Avec cela, elle déclare qu'elle ne sort pas des faits et de leurs lois. C'est ainsi que se fait la *science de l'homme* dans la biologie par le positivisme. Pour la sociologie, elle aura d'autres auxiliaires, la *philologie comparée*, l'*histoire*.

Qu'on observe cette méthode à l'œuvre dans ceux qui la professent et qui la suivent, on verra qu'il en est bien ainsi (1). On est riche ou on se dit riche en expériences sur l'homme physique; sur l'homme moral et intellectuel, on est pauvre et réduit à une extrême indigence. Alors, que fait-on ? D'abord, on promet de ramener *plus tard* les faits et les lois de l'homme moral aux faits et aux lois de la physique, de la chimie, etc. En attendant, on se contente de l'opinion vulgaire; mais, comme elle-même ne suffit pas, on en revient à ces subtiles analyses des faits de la pensée, telles que les ont faites les philosophes d'une certaine école. On croit pouvoir aussi s'en référer au langage, ce miroir de la pensée, dit-on, miroir faux et trompeur qui ne donne pas la pensée elle-même, car le langage est vague et confus, rempli d'équivoques et chargé de métaphores ou de termes impropres. N'importe, on s'en sert comme on se sert de l'histoire, miroir aussi de la pensée universelle, qui alors montre aussi tout ce que l'on veut. On fouille dans les fables de la mythologie ; on fait de l'*archéologie*, de la *philologie* comparée; chacun d'annoncer et de vanter ses découvertes.

Encore une fois nous sommes loin de déprécier ces re-

(1) Notre critique s'applique surtout ici aux positivistes français. Quant au positivisme anglais, il y aurait beaucoup à dire sur la valeur des travaux psychologiques de ses représentants. Nous devons avouer que jusqu'ici nous n'y avons rien trouvé de bien neuf, qui ne soit une répétition ou un commentaire des écrits de Hobbes, de Locke, de Berkeley, de Bentham, etc.

cherches; mais toujours est-il que les faits eux-mêmes de la pensée, les conceptions de l'esprit et ses facultés, tout cela reste à étudier de nouveau et avec la méthode nouvelle qui devrait le faire pour ne pas manquer à ses promesses.

Mais le monument tarde à paraître. En attendant, on débite imperturbablement ce qu'ont dit, à peu près mot pour mot, les métaphysiciens des siècles passés, Démocrite, Héraclite, les Sophistes, Épicure, Locke, Condillac, Helvétius. On y joint aussi ce qu'a dit Kant et même un peu Hégel. Tout cela se rajuste comme il peut au système; mais cela fait-il une *science de l'esprit humain* et de ses lois?

Ce n'était pas la peine d'afficher de si grandes prétentions à la nouveauté et à l'originalité, et de fonder une méthode qui devait produire de tels résultats.

Tous ces anciens systèmes qu'il fallait laisser dormir, à quoi bon les réveiller et les ressusciter? Ces vieux maîtres qui ont enseigné en d'autres temps à leurs disciples tant de choses absurdes ou fausses, jointes à tant de bagatelles, pourquoi leur rendre aujourd'hui la parole? A quoi bon exhumer pour les rendre à la lumière ces vieilles erreurs et ces vieilles hypothèses? Si on le fait, il faut au moins respecter les auteurs et ne pas tant non plus médire de leur méthode. Or, on répète jusqu'à leurs termes techniques, leurs maximes et leurs formules. Il eût mieux valu ne pas toucher à ces doctrines. Mais quand on n'a rien à soi, il est difficile de s'abstenir du bien d'autrui, surtout si ce bien aujourd'hui est à tous. La morale ne défend pas ces larcins qu'explique la nécessité. Celle-ci n'a pas de loi; c'est une excuse. Mais cela discrédite une méthode et fait tort au système.

III. Une observation importante vient confirmer ce qui précède.

La plupart des philosophes dont on emprunte les analyses n'étudiaient ni le cerveau ni le système nerveux. Plusieurs, quoique très-versés pour leur temps en anatomie et en physiologie, Aristote par exemple, ne savaient pas même que le cerveau fût l'organe et le siége de la pensée (Aristote la plaçait dans le cœur). Platon faisait du foie le miroir qui reflète les passions. Mêlant à l'observation des sens beau-

coup de leur imagination, j'en conviens, ils faisaient là-dessus bien des hypothèses; mais cela ne les a pas empêchés, en suivant la méthode d'observation *intérieure* ou de *réflexion*, de faire sur les phénomènes de la pensée et du monde moral d'assez belles découvertes. Le positivisme lui-même le reconnaît puisqu'il se les approprie quand elles ne contredisent pas son système. Ils n'en ont pas moins bien décrit ces mêmes facultés, ces passions, ces affections, ces idées et ces sentiments, cette volonté que l'on cherche à ramener à des faits physiques et que l'on prétend devoir être soumis aux procédés de l'observation sensible. Or, comment y sont-ils arrivés? précisément par cette méthode que l'on dit être contraire à la vraie méthode expérimentale et positive. C'est en suivant l'autre méthode, celle qu'on préconise, qu'ils se sont trompés. Car eux-mêmes aussi l'ont souvent employée. C'est ce qu'a fait Descartes dans son traité des passions qui est un traité de mécanique. De même quand il logeait l'âme dans la glande pinéale, il suivait une méthode analogue à celle de Gall et de Spurzheim observant les protubérances du crâne. Comment expliquer qu'ils aient si bien rencontré quand ils suivaient une route qui devait les égarer et qu'ils se soient égarés quand ils étaient sur le chemin qui conduit à la vérité? Il y a là un problème que n'a pas résolu le positivisme et qui ferait douter de l'efficacité et de la légitimité de sa méthode.

QUESTION VII

De quelques résultats de la méthode positiviste. — Le positivisme est-il le matérialisme?

DISSERTATION

Que le matérialisme résulte de cette méthode, c'est ce qui ne devrait être contesté par personne. Toujours le vieux système est sorti de cet axiome : *Tout vient des sens; il n'y a de vrai que ce qui tombe sous les sens.*

Je ne m'imposerai pas la tâche inutile de le démontrer. Ce n'est pas non plus ici le lieu de combattre ce système. Mais je veux dissiper encore quelques équivoques qu'on ne

rencontre pas sans étonnement dans la bouche ou sous la plume des partisans avoués ou secrets de la doctrine positiviste.

1° La science positiviste, dit-on, n'est ni matérialiste ni spiritualiste; elle poursuit sa route en dehors des systèmes, n'observant que les faits dont elle cherche à dégager les lois; elle ne préjuge rien des questions qui s'y rattachent. Aussi, quand elle étudie le cerveau et le système nerveux, elle laisse de côté la question de l'âme et du principe spirituel; c'est là un problème de métaphysique; elle l'abandonne aux métaphysiciens et aux théologiens qui agitent ces problèmes. La science s'occupe uniquement de déterminer les conditions matérielles des phénomènes intellectuels, sans rien décider sur leur principe.

Nous aimons à croire ce langage sincère. Jusqu'à quel point celui qui le tient peut-il se faire illusion à lui-même? C'est un problème psychologique que nous n'avons pas à résoudre. La logique seule doit être ici consultée. Voici sa réponse :

On a beau dire, d'un ton sévère et hautain, que la science poursuit sa route en dehors des systèmes, cela est faux : il y a un système contenu dans cette méthode. Exclure de la science tout fait qui ne s'observe pas par les sens et ne peut être soumis aux procédés d'observation et d'expérimentation sensible, déclarer étranger à la science ce qui ne peut être observé et constaté de cette manière et par cette méthode, c'est nier, au moins scientifiquement, sinon ces faits, leur nature spirituelle. On dit qu'on ne s'occupe pas des faits de l'ordre intellectuel et moral; mais on s'en occupe, au moins pour déterminer leurs conditions matérielles. Il est vrai qu'ainsi on ne les connaît pas, ou qu'on les connaît mal; mais on croit les connaître assez pour affirmer qu'ils sont des propriétés de la substance cérébrale ou des fonctions du cerveau. Avec cela, on prétend n'être pas matérialiste. Si le sujet n'était aussi grave, il y aurait de quoi sourire. On pose les prémisses, dont on laisse tirer la conséquence.

2° On varie un peu ce thème, et on dit: Nous ne sommes ni matérialistes ni spiritualistes. Qu'est-ce que la matière?

Qu'est-ce l'esprit? Ces mots représentent des substances. Or, nous ne savons rien des substances. Le problème des substances, comme celui des causes, est en dehors de la science; il appartient à la métaphysique. On a donc tort de nous accuser de matérialisme. Nous professons ne rien savoir sur ces choses qui divisent entre eux les philosophes ou les métaphysiciens. Le matérialisme et le spiritualisme sont de vieux systèmes qui ont fait leur temps. Un des bienfaits du positivisme, c'est d'être venu mettre un terme à ces débats, fermer ces éternelles controverses qui roulent sur les substances et les causes. Les *phénomènes* et leurs *lois*, voilà tout ce que la science peut et doit connaître. Quand nous parlons nous-mêmes de la matière et de ses lois, nous ne faisons que généraliser les qualités que l'observation et l'expérience découvrent dans les êtres de la nature. La matière nous est aussi profondément inconnue que l'esprit.

Nous ne reviendrons pas sur ce qui a été dit plus haut sur ce sujet (Q. III). Mais nous voulons détruire l'équivoque cachée ici sous les mots et rétablir le vrai sens des termes qu'à dessein ou non on altère et on défigure.

Le *matérialisme* ne consiste pas à savoir ou non ce qu'est la matière, mais à nier que l'âme existe. Le nie-t-on? On le nie, puisqu'on affirme que la pensée, les facultés intellectuelles et morales, sont des propriétés de la matière organisée. Quand on dit que l'âme n'est que l'ensemble des fonctions cérébrales, on affirme qu'elle est corporelle, ce qui équivaut sans doute à dire qu'elle n'est pas spirituelle. Professer cette doctrine et oser dire qu'on n'est pas plus matérialiste que spiritualiste, c'est se moquer de ceux avec qui on discute. Un pareil abus des mots fait plus de tort qu'un aveu franc et net à ceux qui se croient obligés de recourir à ces artifices. Mais ce désaveu lui-même est à noter et n'est pas un des faits les moins curieux de l'histoire de ce système.

Vous dites que c'est le cerveau qui pense, que l'âme est une entité, un être métaphysique, inutile; que la pensée, comme la sensation, comme la volonté, est une propriété de la matière organisée. La matière non organisée ne

pense pas; organisée dans certaines conditions, elle pense. Ainsi s'expliquent chez tous les êtres les phénomènes et les lois de la pensée comme de la vie organique. Vous ajoutez qu'on peut affirmer tout cela, et n'être pas pour cela matérialiste; on croit rêver en lisant ces choses ou en les entendant dire. Se retrancher dans son ignorance des causes et des substances pour soutenir qu'on ne résout pas la question de l'immatérialité ou de la matérialité du principe pensant, cela mériterait de figurer dans les *Provinciales*.

La matière vous est inconnue dans ses éléments. Soit. Vous la connaissez cependant assez pour lui accorder certaines propriétés et lui en refuser d'autres; vous la savez douée du mouvement qui lui est inhérent, et vous niez son inertie. Vous savez qu'elle est animée et que la force n'en doit pas être séparée.

Mais si vous ignorez ce qu'est la matière, vous connaissez au moins les corps. Ceux-ci sont composés. Leurs éléments séparés ne pensent pas; combinés dans certaines conditions, ils pensent ou produisent la pensée. Voilà ce que vous dites. Et vous déclarez être étrangers à la question de l'âme et de l'esprit, et ne pas professer le matérialisme. Parler ainsi, c'est faire peu d'honneur à la science qu'on représente, surtout au système qu'on professe et que l'on désavoue tout en l'énonçant aussi formellement.

Il est donc bien vrai que le positivisme, c'est le matérialisme; cela ne doit être une illusion pour personne. De plus, le principe admis, on voit se dérouler toutes les conséquences que la logique a toujours tirées du matérialisme; il ne peut en désavouer aucune. Ces conséquences, on les connaît, et il suffit de les rappeler. Les principales sont : 1° le *scepticisme* en spéculation; 2° le *fatalisme* et l'*égoïsme* en morale; 3° la *négation du droit* et de la liberté en *législation* et en *politique;* 4° l'*athéisme* en religion.

QUESTION VIII

Coup d'œil sur les solutions données par le positivisme aux questions morales et sociales.

DISSERTATION

Mais ces conséquences, le positivisme se refuse à les admettre. Il les élude ou les renie. Il professe même hautement les maximes contraires. Il soutient que, sur la base positiviste, lui seul est en état de fonder la vraie morale comme la véritable science de l'homme et de la société. Il a aussi un *droit*, une *politique*, une *religion* même et une *esthétique* à lui. Lui seul connaît la véritable *histoire de l'humanité*. Il parvient ainsi à tromper les ignorants et les hommes qui raisonnent peu ou ne savent pas raisonner. A leurs yeux, il se pare des plus belles apparences. Il parle sans cesse des vertus et des vices, des *devoirs* et des *droits* de l'individu et de la société. Il se pose en défenseur de la liberté, et de toutes les libertés qu'il revendique avec énergie. Il veut dissiper les erreurs et les préjugés qui empêchent ou retardent le progrès en tout genre. Il annonce une ère nouvelle de régénération sociale et de bonheur pour l'humanité dont il se dit appelé à guérir les maux et à faire cesser les souffrances.

Nous ne pouvons examiner ici comment le positivisme s'y prend pour réaliser ce programme, ni voir ce qu'il y a sous ces mots et dans ces magnifiques promesses. Nous nous bornons à poser aux partisans de ce système quelques questions précises, en les priant d'y répondre, car, pour nous, elles forment autant d'énigmes et d'insolubles antinomies.

1° L'homme est tout entier le corps et ses organes; l'âme n'existe pas. Or, les organes sont dans un changement, un renouvellement perpétuel. L'intelligence humaine est soumise à toutes ces variations. Elle suit toutes les formes, toutes les modifications du cerveau et du crâne. Elle subit l'action des causes qui agissent à l'intérieur et à l'extérieur. Elle varie selon les races, le climat, le tempérament des individus, etc. Comment, avec cette diversité et cette va-

riabilité, peut-il y avoir quelque chose de fixe dans la vérité? Comment échapper au *scepticisme?*

2° Tous les actes de la volonté humaine sont déterminés par des lois fatales qui en règlent la succession, comme les lois qui régissent les phénomènes de la nature. Comment, avec ce *déterminisme* ou ce *nécessitarisme* (ce sont les mots dont on se sert), maintenir à l'homme sa *responsabilité?* comment même lui reconnaître le caractère qui le distingue des autres êtres, la *personnalité?* (V. p. 80.)

L'homme obéit à ses penchants. Ceux-ci déterminent sa volonté. Il y a deux sortes de penchants, les uns *personnels* ou intéressés, les autres *impersonnels* ou désintéressés. La morale consiste à refouler les uns et à faire prédominer les autres. 1° Comment cela se peut-il si l'homme n'est pas libre? 2° Dans le cas d'opposition de ces penchants, pourquoi faut-il préférer les derniers aux premiers? Où est la loi qui l'ordonne et en fait un devoir, qui commande certains actes et en défend d'autres? Pourquoi faut-il obéir à cette loi? Comme toute loi elle est fatale et nécessaire; à quoi bon alors des conseils ou des préceptes?

Qu'est-ce que la *conscience* dont on parle et qu'on invoque sans cesse? Que signifie ce mot dans ce système? Que signifient l'obligation morale ou le devoir, la distinction du bien et du mal, du vice et de la vertu, l'approbation et la désapprobation, la sanction morale, le remords, etc.? Comment rendre compte de ces idées et de ces sentiments, en un mot fonder une morale sur ces deux bases, le *fatalisme* et l'*égoïsme?*

3° Que sera la *science sociale* à son tour, ou la *sociologie?* La société se compose d'individus. Si ces individus par eux-mêmes ne sont pas libres, pourquoi le seraient-ils vivant en société? Le droit a sa source dans la liberté. La loi civile a pour objet le libre exercice des droits de chacun. L'homme, dans ce système, n'a que des besoins et des intérêts; il n'a pas de *droits*. Assurer à chacun la satisfaction de ses *besoins*, lui procurer la plus grande somme de jouissances ou de bien-être possible, tel doit être l'objet unique ou premier de la science sociale. C'est aussi le but de la loi et des institutions; mais la liberté civile ou politique n'a aucun rapport

avec ce principe; elle-même ne peut être qu'un moyen ou un accessoire. La *souveraineté du but*, la *nécessité sociale*, voilà la loi suprême; elle doit rendre légitimes tous les actes, excuser tous les moyens. La forme de gouvernement est aussi chose relative. Qu'elle soit monarchique, aristocratique ou démocratique, peu importe, pourvu que les membres de l'association vivent heureux et que leur bien-être soit assuré. Ce système s'arrange de toutes les formes de gouvernement, du *despotisme* d'un seul comme de toute autre forme. La *dictature* même y est fort naturelle comme étant le moyen de briser les obstacles ou les résistances qui s'opposent au progrès. Qu'est-ce donc que cette *république* ou cette *démocratie* dont on parle tant et dont on vante sans cesse les avantages? Pourquoi ce zèle à revendiquer la liberté des peuples et des individus? Quand on parle de liberté dans ce système, ce n'est qu'un mot qu'on prononce. Mais on connaît la puissance des mots; l'adepte doit savoir à quoi s'en tenir sur le sens qu'il doit y attacher. Le fait est que partout l'homme est esclave dans cette doctrine. Nulle part il n'est libre. Il n'a, et ne peut avoir, ni conserver, le gouvernement de lui-même que sa nature exclut ou ne comporte pas. La *servitude de l'âme* amène à sa suite toutes les autres servitudes.

4° L'*éducation* doit, dit-on, être changée et renouvelée, mais sur quelles bases? Je laisse de côté l'éducation intellectuelle ou l'instruction, pour n'envisager que l'éducation morale. Quel en sera le premier principe? Aura-t-elle pour but le gouvernement de soi-même? Nullement. L'homme par sa nature n'est pas libre; il doit rester dans une éternelle enfance.

L'être humain n'étant qu'une machine ou un *automate*, bien régler les mouvements de cette machine doit être toute la préoccupation de l'éducateur ou du maître. L'art d'élever les hommes doit ressembler à celui de cultiver les plantes ou de dresser un animal. Mais apprendre à se régler soi-même et à se perfectionner par son propre fait, à intervenir dans son éducation, à se façonner, souvent à se refaire ou à se corriger, à combattre ses mauvais penchants, à se donner de bonnes ou de meilleures habitudes, cela n'a

pas de sens dans la philosophie positive; ou, si on l'y trouve, est emprunté du système contraire. L'abdication de soi-même est la première conséquence du principe.

Cette *éducation* apprendra-t-elle à l'homme à se dévouer pour ses semblables et à se sacrifier pour eux? lui dira-t-elle qu'il doit mourir volontairement pour sa patrie, s'immoler pour l'humanité, voler où le danger avec le devoir l'appelle? On le répète; mais tout le système enseigne et prêche le contraire. Former les hommes à soigner leur corps, à jouir le plus possible de la vie, à faire leur fortune le plus vite possible et par tous les moyens, voilà quelques-unes des fins qu'un être intelligent doit raisonnablement poursuivre d'après les principes qu'affiche hautement la philosophie positiviste. Il en est d'autres que je passe sous silence.

Croira-t-on répondre en citant des exemples d'honnêteté, de probité et de dévouement chez des hommes qui partagent et professent ces doctrines? L'argument est nul aux yeux du psychologue et du logicien. Cela prouve, comme on dit, que l'homme vaut mieux que le système. La bonté du naturel, une éducation et des habitudes contraires ont maintenu chez lui cette heureuse contradiction. Mais faites que ces causes n'existent pas, laissez le système agir seul, non contre-balancé ni retenu par ces causes, et vous le verrez produire ses véritables effets. Faites, ce qui est le cas le plus fréquent sans doute, qu'il trouve dans la nature humaine et dans les circonstances où elle se développe des auxiliaires et un milieu favorables, vous verrez alors un peu mieux si les faits répondent aux principes et si l'expérience confirme ce que dit la logique.

C'est ce que Cicéron exprime très-bien en jugeant la doctrine d'Epicure, qui fut à Rome le pendant de celle que nous réfutons (1). « Celui qui détache le souverain bien de la vertu, qui le mesure sur l'intérêt et non sur l'honnête, s'il est d'accord avec lui-même, et si la bonté du caractère

(1) Cum interim, illis silentibus, C. Amafanius extitit dicens: cujus libris editis commota multitudo contulit se ad eamdem potissimum disciplinam : sive quod erat cognitu perfacilis, sive quod invitabatur illecebris blandæ voluptatis. Post Amafanium autem, multi ejusdem œmuli rationis multa cum scripsissent, Italiam totam occupaverunt. (Cic., *Tusc.*, IV, III.)

ne prévaut quelquefois, *et non interdum bonitate naturæ vincatur,* ne sera jamais ni ami, ni juste, ni généreux. Etre brave et croire que la douleur est le souverain mal, être tempérant et regarder la volupté comme le souverain bien, est une chimère qui ne peut se réaliser. » (*De Off.*, I, II.)

Je n'examine pas ce qu'est dans le système positiviste la *religion de l'humanité*, l'*esthétique*, l'*art*, conséquents à ce système. Ce qui précède rend cet examen inutile.

Le positivisme proteste, mais la logique est inflexible. Que le philosophe positiviste s'exerce à résoudre ces antinomies. S'il y réussit, il n'aura, certes, pas inauguré, comme il dit, une nouvelle philosophie, mais, à coup sûr, il aura créé une logique nouvelle.

Comment s'explique le succès du positivisme et la faveur dont il jouit auprès d'un grand nombre d'esprits? Les circonstances suffisent. Lui-même s'annonce comme un phénomène social, et il l'est en effet. La grossièreté d'un système, la facilité avec laquelle on le saisit, et l'approbation des ignorants, paraissent aussi être de solides appuis.

Quod et facile ediscantur et ab indoctis probentur id illi firmamentum esse disciplinæ putant.

On peut ajouter : *Sive quod erat cognitu perfacilis, sive quod invitabat illecebris blandæ voluptatis.* (Cic., *Tusc.*, IV, III.)

II. DU PANTHÉISME.

QUESTION I

Du panthéisme. — Idée générale de ce système.

DISSERTATION

Exposer ce système dans son ensemble et ses détails avec les diverses modifications qu'il a reçues aux différentes époques, est une tâche que nous ne pouvons ici entreprendre. Encore moins doit-on attendre de nous une réfutation complète. Nous essaierons d'abord d'en donner une idée générale aussi claire et aussi exacte que possible, ayant surtout en vue la dernière forme sous laquelle il s'offre à nous dans la philosophie contemporaine.

I. Le panthéisme est le système qui ne sépare pas Dieu de l'univers ni l'univers de Dieu. Dieu y est considéré non comme l'être des êtres ou l'être par excellence, mais comme l'être unique, la *substance universelle* dont tous les êtres qui composent le monde ne sont, à des degrés différents, que des manifestations et des modes. Dieu n'existe pas en soi distinct du monde, ni le monde distinct en réalité de Dieu. Dieu et le monde ne font qu'un; Dieu est tout et tout est Dieu ou une portion de Dieu.

Tel est le véritable panthéisme, le panthéisme *idéaliste*, celui de Parménide et de Spinosa, qui se reproduit, avec des différences plus ou moins notables, chez les derniers représentants de la philosophie allemande (Schelling, Hegel).

Il est un autre panthéisme plus vulgaire, celui où le monde est divinisé dans son ensemble. C'est alors l'univers lui-même qui est Dieu; mais ce système est plutôt le *naturalisme* ou l'athéisme que le panthéisme. A ce point de vue, le monde seul existe. Dieu n'est plus qu'un mot, un nom donné à la collection des êtres dont se compose l'univers visible. Dans le vrai panthéisme, au contraire, le monde n'a pas d'existence réelle. La collection des êtres n'existe que dans Dieu, l'être unique, à la fois l'*un* et le *tout*, ἓν καὶ πάν, selon la formule antique. L'infini donc seul existe. L'ensemble des êtres finis n'a pas d'existence réelle et substantielle. Le monde physique et le monde moral, la nature et l'homme ne sont que des formes déterminatives d'une seule et même substance.

Cet être identique se réalise et se développe sous une infinité de formes et de modes qui manifestent sa nature et ses attributs; le monde des corps et le monde des esprits sont ses deux manifestations principales. Toute idée de création doit être exclue comme inconciliable avec ce principe.

Telle est la conception *panthéistique*. L'histoire nous la montre, il est vrai, sous des faces diverses. C'est, d'abord, dans l'antiquité, l'*Unité* de *Parménide* qui exclut la pluralité et le mouvement. Plus tard, chez les *Alexandrins*, l'*Un* ou le *Premier*, supérieur à l'intelligence et à la puissance,

est également la substance unique d'où émanent et dans laquelle s'absorbent tous les êtres du monde réel ou visible. Les *stoïciens* ne séparent pas non plus Dieu, le principe actif, l'âme de l'univers du monde et de ses lois; il en est la *raison* et l'*ordre*, le moteur et la vie. Pour *Spinosa*, Dieu est la *substance absolue*, dont les deux attributs principaux, l'*étendue* et la *pensée*, se réalisent en une infinité de modes qui sont les corps et les esprits.

Dans une philosophie plus récente, Dieu, l'absolu, est l'*absolue identité des contraires* (Schelling), en qui existent, comme dans leur principe, les deux termes de l'existence et de la pensée, l'*infini* et le *fini*, le *réel* et l'*idéal*, et qui se développe, à des degrés différents, dans les règnes de la *nature* et les époques de l'histoire. Ou Dieu est l'*idée* qui, dans son *évolution éternelle*, passe par toutes les formes de l'existence et se manifeste à elle-même dans la nature et l'humanité (Hegel).

Quelle que soit la diversité de ses formules et la manière de le concevoir, le principe, au fond, est identique. L'idée d'un progrès incessant et d'une construction du monde réel où sont résumées les découvertes de la science moderne n'importe pas à la conception première. Celle-ci reste la même dans les doctrines diverses où le panthéisme reconnaît l'histoire de son perfectionnement.

II. Comment ce système est-il né? Quelles raisons fait-il valoir pour se justifier? Quelle méthode y conduit? Nous ne pouvons que l'indiquer en quelques mots.

1° En tant qu'il est né de la spéculation philosophique, le panthéisme a sa source dans cette conviction développée à la suite de controverses et de discussions nombreuses, que la raison seule est capable de connaître le vrai; les autres facultés qui nous mettent en relation avec la réalité sensible ou intérieure nous trompent et ne doivent jamais être consultées toutes les fois qu'il s'agit de juger du fond même ou de la vérité des choses. De là cette persuasion correspondante que les objets du monde réel, tels que les aperçoivent hors de nous nos sens et en nous la conscience, n'ont en soi rien de vrai, aucune substantialité réelle et permanente.

Leur existence étant purement phénoménale, ils ne possèdent en eux-mêmes rien qui puisse les faire considérer comme de véritables êtres. (Spinosa, Parménide, etc.) Un seul être existe dont tous les autres êtres ne sont que des déterminations et des modes.

C'est donc l'*idéalisme*, un idéalisme outré qui donne naissance au panthéisme. Les raisons qu'il apporte sortent du même principe et ne font que le développer.

2° Le panthéisme s'attache à démontrer cette thèse que les *sens* et la *conscience* ne nous montrent que des réalités passagères et fictives, de purs phénomènes. Le *raisonnement* qui s'exerce sur ces données, ou qui s'agite dans le cercle des choses finies, ne peut non plus rien nous apprendre sur le *fond ou la vérité* des choses. Lui-même ne fait alors que soulever des difficultés insurmontables et d'insolubles antinomies. La pensée doit franchir ces degrés de la connaissance pour arriver à une connaissance plus haute, la seule vraie : celle que donne la raison. La *raison* nous fait concevoir l'*infini*, elle nous le fait concevoir comme le seul être véritable. De plus, quand elle le conçoit bien, non comme être abstrait, mais tel qu'il est dans sa réalité, comme un être réel et vivant, elle le conçoit à la fois comme *infini et fini, un et plusieurs, unité et pluralité*, c'est-à-dire comme identique au monde et inséparable du monde. A ce point de vue disparaissent toutes les *oppositions* et les contradictions qui l'offusquaient auparavant et dont elle ne pouvait sortir. L'esprit s'est élevé à la vraie conception de l'*absolu*. Ce n'est plus un Dieu séparé du monde, tel que se le représente le spiritualisme, mais le Dieu *immanent* au monde, un avec lui, qui comme lui se développe éternellement, à la fois *Dieu*, *nature* et *humanité*.

3° La *méthode* qui conduit à ce point de vue élevé de la pensée, qui sert à s'y maintenir, comme à démontrer l'impuissance des conceptions contraires, c'est la *dialectique;* mais une dialectique supérieure et transcendante. C'est par elle aussi que doit se construire le système; car elle ne se borne pas à détruire, elle construit ou elle édifie. Elle ne fait pas seulement voir la fausseté des opinions qui donnent

une idée différente de l'absolu, elle le suit dans sa marche et les degrés de son *évolution*. Elle le montre partout dans son *progrès* incessant, triomphant de toutes les *négations* et de toutes les oppositions, par une affirmation qui les concilie et où l'*idée*, l'*idée divine*, apparaît toujours victorieuse. (Hegel.)

Cette méthode n'est pas non plus la logique ordinaire, celle d'Aristote, qui s'appuie sur le *principe de contradiction* et ne s'applique qu'aux choses finies. Elle part de l'*identité des contraires*, qu'elle fait rentrer dans une unité supérieure, faisant voir comment les termes opposés se concilient. Cette méthode est la vraie méthode philosophique. Elle diffère de la dialectique imparfaite de Parménide, de la méthode géométrique de Spinosa, comme de la dialectique idéaliste des Alexandrins. Elle est la vraie *dialectique* qui est à la fois dans l'esprit et dans les choses : le mouvement même de la *pensée universelle* que reproduit l'esprit humain, miroir de l'esprit divin.

Elle suit donc l'*idée* ou la *pensée divine* dans son développement, marquant à chaque pas ses degrés et son progrès, qui est celui des existences ; elle *construit* le monde des idées auquel répond le monde des réalités, tous deux étant au fond identiques. Elle met ainsi d'accord la *raison* avec l'*expérience* et l'expérience avec la raison. (*Id.*)

III. Quelles solutions ce système donne-t-il aux grandes questions philosophiques ? Voici sommairement indiquées celles qui surtout nous intéressent.

1° Qu'est-ce que *Dieu?* On a vu ce qu'est *Dieu* dans ce système. Dieu, en réalité, n'*est* pas, il *devient*. Il n'est pas l'être *parfait*, jouissant de la plénitude de ses attributs, possédant infiniment ce qui est à un degré imparfait dans ses créatures. Il acquiert successivement chacun de ces attributs à mesure qu'il se réalise dans les êtres qui eux-mêmes les possèdent. Il ne vit pas par lui-même, mais il est le principe de la vie ; il ne pense pas, mais il est le principe de la pensée. Il n'est doué ni d'intelligence ni de sagesse, mais il est la sagesse et l'intelligence dans les êtres émanés de sa substance. Il ne crée pas le monde, toute idée de *création*,

Digitized by Google

on l'a dit, doit être exclue de ce système, mais il se développe éternellement dans le monde, qui n'est pas son œuvre, mais lui-même manifesté au dehors et à lui-même. La *création* fait place à une *évolution* infinie. Parcourant tous les degrés de l'existence, Dieu, l'Être suprême, arrive, à travers toutes les formes de l'étendue et de la pensée, à la forme supérieure et définitive, qui est l'homme, l'*humanité*. Ainsi, la Divinité s'associe au mouvement de l'univers. L'être immuable se meut, à la fois mobile et immobile. Il se développe dans l'espace et le temps. Mais il n'arrive à être véritablement lui-même, à se connaître et à se posséder, qu'après avoir passé par tous les modes et tous les degrés inférieurs de l'existence réelle ou finie.

A la conception de Dieu répond celle du *monde*. Le monde, l'univers physique et moral, la *nature* et l'*humanité*, n'est pas Dieu, mais il est *divin;* il réalise à tous les degrés les attributs de l'essence divine et de la pensée dans les lois, les types ou les genres et les espèces, qui sont les moments ou les degrés de cette pensée, d'abord *inconsciente*, puis *consciente*, *fatale* et ensuite *libre*. Elle-même, cette pensée, l'*idée divine*, n'arrive à se connaître ou à s'apparaître à elle-même que dans l'homme, au point culminant du développement de l'humanité.

Le monde est double : la *Nature* et le monde de l'*Esprit*. Tous deux recèlent la substance divine et ne sont que les manifestations diverses du même principe. En eux il se réalise et s'apparaît à lui-même ou s'objective. Il devient l'absolu réel, le véritable absolu. (*Id.*)

Tel est le système dans son ensemble. Nous laissons de côté la partie spéculative et physique pour nous attacher au côté moral ou spirituel et aux problèmes qui s'y rapportent.

1° L'*homme*. Qu'est-ce que l'homme dans ce système? une des formes de l'absolu, le dernier terme du développement de l'*idée* divine.

Sans doute, il est composé d'une *âme* et d'un *corps*. Mais ceux-ci ne sont pas deux substances distinctes et unies. Ce sont les deux modes d'une substance unique qui ne peuvent subsister l'un sans l'autre. L'être humain est un mode pas-

sager de la substance éternelle. Le *moi*, la *personne* humaine, est un mode du moi divin qui lui-même n'existe que dans les êtres doués de la *personnalité* ou de l'activité libre, consciente et personnelle. Quant à l'*immortalité*, elle n'est qu'un rêve ambitieux ou égoïste de l'être fini qui ne peut prétendre qu'à une durée finie. Vivre en ce monde de la vie du tout, s'associer par la pensée au mouvement de l'univers, participer à la vie de l'*humanité*, est la seule *immortalité* que puisse concevoir et désirer le sage, le but et le terme de la vraie sagesse.

2° *Morale.* Que sera la morale dans ce système?

La morale du panthéisme est toute dans la pratique de cette maxime : le *renoncement*, le sacrifice du *moi* ou de l'*individualité*. La vertu consiste à se dépouiller de l'égoïsme qui ramène l'individu à lui-même, à tendre à la généralité. Le général a plusieurs formes et plusieurs degrés, la *famille*, la *patrie*, l'*humanité*. L'homme donc doit se dévouer pour eux et faire le sacrifice de sa personnalité ou de ses intérêts, s'immoler pour l'humanité. On est ainsi un martyr, un héros ou un saint.

3° Le *droit* se règle et s'établit de même. L'individu a bien un certain droit à être respecté dans sa personne et dans sa propriété, mais ce n'est qu'en tant qu'il ne s'isole pas de ses semblables. D'ailleurs, ce droit de l'*individu* s'efface devant un droit supérieur, celui de la *famille*, de l'*Etat*, le droit de l'*humanité*.

4° L'*histoire* nous offre le développement de l'humanité à travers les siècles. Ce n'est pas la réalisation d'un dessein de Dieu ou le gouvernement de la Providence. Elle même l'humanité est divine : les époques de l'histoire sont des moments de la vie et de la pensée divines. La *liberté* s'y combine avec la *nécessité*. Les deux termes aussi se concilient dans une *fatalité libre* et une *liberté fatale*.

Trois formes principales représentent le développement de l'absolu dans l'histoire : l'*art*, la *religion*, la *philosophie*. L'*art* représente l'absolu sous des formes sensibles, la *religion* sous la forme du sentiment, la *philosophie* sous la forme de la pensée pure. Elle est le culte de la Divinité en esprit et en vérité.

Se *savoir Dieu* est le terme suprême où aboutit chacune de ces formes. L'apothéose de l'humanité est le couronnement de l'histoire.

Tel est ce système (Hegel) dans ses traits généraux. Certes, il ne manque ni d'élévation ni de grandeur. Est-il vrai? Répond-il aux exigences véritables de la raison, aux aspirations et aux besoins légitimes du cœur humain?

Ce qui suit nous permettra d'en juger.

QUESTION II

Du panthéisme. — Examen de son principe et de sa méthode.

DISSERTATION

Un examen approfondi du panthéisme, de ses principes métaphysiques et de sa méthode, des solutions qu'il donne aux problèmes philosophiques, de ses conséquences morales et sociales, ne peut trouver ici sa place. Nous nous bornons à appeler l'attention sur quelques points importants, et d'abord sur le principe qui sert de base au système et sur sa méthode.

I. La base métaphysique du panthéisme est sa conception de l'*absolu* ou de l'*infini*. La véritable notion de l'être infini ou absolu, à ses yeux, ce n'est pas celle d'un être qui possède l'infinité réelle et jouit de la plénitude de ses attributs, être parfait, distinct des êtres finis auxquels il communique en partie sa substance, mais sans se confondre avec eux. C'est l'être à la fois infini et fini, dont les êtres finis ne sont que des formes passagères ou des modes. Ainsi, les sens nous abusent quand ils nous montrent, dans les êtres du monde offerts à nos regards, une existence réelle et permanente. La conscience qui nous atteste en nous la réalité d'un *esprit fini*, cause durable et véritable de ses actes, n'est pas moins trompeuse. Le raisonnement qui, de ces êtres réels, mais contingents, conclut à un être absolu, leur principe et leur cause, être distinct de ses effets et non absorbé dans ses manifestations, le raisonnement à son tour n'est propre qu'à nous induire en erreur ou à nous y entretenir. La *raison* seule conçoit le véritable absolu, et elle en juge tout

autrement. Contradictoirement à ce que révèlent ces modes inférieurs de la pensée, elle le conçoit comme étant le seul être, à la fois l'un et le tout, l'être dont les autres êtres, les corps et les esprits, ne sont que des formes fugitives, dans lesquelles lui-même existe et se réalise. Il est leur substance *immanente*. Comme ils ne sont rien sans lui, de même il n'est rien sans eux, inséparable qu'il est de son propre développement.

Cet être en réalité qu'est-il? A l'origine il est l'être *indéterminé* sans aucun attribut positif. Dans son existence abstraite, il *est* et il *n'est pas*. Au point de départ de son existence, il est l'équivalent ou l'identité de l'*être* et du *néant*, l'*éternel devenir*. Mais quel est le principe du devenir? D'où lui vient le mouvement? Comment s'explique le passage du *néant* à l'*être*? Cette fécondité du néant reste inexpliquable dans le système qui se trouve ainsi arrêté au début. Bien d'autres objections pourraient lui être adressées. Celle-là du moins reste sans réponse.

L'*identité absolue des contraires* est un autre point qui devrait être examiné et discuté. Nous nous bornons à attirer l'attention sur ces problèmes ardus de haute métaphysique, autour desquels se sont livrés tant de combats dans le monde de la spéculation, et qui sont loin d'être aujourd'hui résolus.

Or, comment s'établit et se justifie le principe qui sert de base à cette philosophie? On en convient, il s'affirme et ne se prouve pas. Il se prouve en s'affirmant comme seul capable de rendre raison de l'univers et de l'homme et d'expliquer les résultats accumulés des sciences. Il croit donner une réponse satisfaisante à toutes les questions qu'agite la philosophie. Il se déclare seul conforme aux vrais procédés de la pensée.

Nous ne pouvons vérifier ici la légitimité de ces prétentions. Mais les réflexions suivantes nous semblent propres à éveiller des doutes dans les esprits sérieux.

Et d'abord, il est à remarquer que ce système débute par une hypothèse. Il prétend, il est vrai, qu'elle se justifie par ses résultats. Elle n'est pas moins une hypothèse. De plus, cette hypothèse contredit ce qui est attesté par deux de nos

facultés, par les sens et par la conscience. Elle nie l'existence réelle et substantielle des corps et des esprits, contradictoirement à ce que disent l'expérience sensible et l'observation interne. Le raisonnement lui-même est accusé de mensonge ou répudié comme incompétent. Il est vrai que l'on prétend encore expliquer cette contradiction. Ce n'est pas moins une chose grave que de proclamer aussi formellement l'inexactitude et l'incertitude de plusieurs de nos moyens de connaître; car voyez l'embarras qui en résulte. Qui nous dit que le moyen que l'on propose comme supérieur, il est vrai, à tous les autres, n'est pas lui-même un moyen trompeur ou entaché d'illusion? Je ne dois pas, sur la foi de mes sens, prendre au sérieux la réalité des objets visibles, et leur substance, matière ou force, n'est rien; je ne dois pas davantage, m'en rapportant à ma conscience, croire à ma propre existence comme à celle d'un être réel, à un moi jouissant d'une individualité propre, principe véritable de ses actes, cause réelle et distincte de la cause universelle. Je dois sur la foi de ma raison, me regarder, ainsi que les autres êtres, comme un simple mode fugitif de l'être absolu qui est en moi, qui est moi, que, pour ma part, je constitue comme il me constitue et qui m'est identique. Je dois refouler ou tenir à l'écart le raisonnement qui est tenté de réclamer et qui, s'appuyant sur la donnée contraire, me montre tout un enchaînement de croyances et de vérités liées à ce fait de mon existence réelle et personnelle et à celle des êtres du monde qui m'entoure. Il faut que je renonce à tout cela pour donner ma confiance entière et sans réserve à cette autre faculté, la raison, qui m'apprend que tous les autres êtres et moi avec eux ne sont que des modes, des accidents sans valeur et sans importance de l'être unique dont ils ne sont que les manifestations et les modes.

On en conviendra, cela n'est pas très-facile et jette un peu le trouble dans l'esprit. Cela est-il conforme aux lois de la pensée et de la raison? On le dit et on l'affirme; on ne le démontre pas.

Ce n'est, dit-on, qu'après une analyse approfondie et une critique sérieuse des facultés humaines qu'on est arrivé à un tel résultat. Mais cette analyse est-elle bien exacte?

Cette critique est-elle sans défaut? Elle-elle parfaite et définitive? Est-elle même impartiale? On peut en douter. L'une et l'autre peuvent n'avoir été faites que pour justifier le système. Il faudrait, d'ailleurs, qu'il fût prouvé que toute autre hypothèse est fausse et inadmissible, qu'il n'est pas possible d'établir un système différent dans lequel avec l'unité de la substance première serait maintenue la pluralité des substances et des forces secondaires, réelles quoique finies, où les corps et les esprits conserveraient leur réalité. Quand on impose de tels sacrifices à l'intelligence humaine et à la raison elle-même, il faut être bien sûr qu'aucune conception différente n'est capable de la mieux satisfaire. On le soutient; on ne le démontre pas. Or, rien ne prouve que, sur une nouvelle conception métaphysique de la force et de la substance, ne puisse s'élever un autre système plus conforme aux résultats des sciences naturelles et de la psychologie, s'appuyant sur l'expérience et non sur une donnée *à priori*.

Cela nous conduit à examiner la méthode.

II. La méthode qu'on suit dans ce système et qu'on dit devoir remplacer en philosophie les autres méthodes est-elle à l'abri des objections et des critiques? Cette méthode est une *dialectique* transcendante, la *logique* des *contraires* qui rejette à un plan supérieur l'ancienne logique, celle du principe de contradiction, base du raisonnement ordinaire. Elle procède *à priori*, *construisant* le monde des idées par la seule force de la pensée, qui se réfléchit elle-même, attentive à suivre son mouvement naturel et nécessaire, trouvant ainsi ses lois et fixant tous les degrés de son évolution.

Ce procédé n'est-il pas bien hardi et bien aventureux? N'est-il pas à craindre de faire fausse route et de s'égarer en le suivant? S'il est propre aux constructions savantes et aux vastes systèmes, ne doit-il pas inspirer de la défiance quant à leur solidité et à leur vérité? Est-il bien conforme à l'esprit de la science moderne et de ses méthodes, elle pour qui l'expérience est la seule base légitime? Dans ce procédé *à priori*, ne se mêle-t-il rien de l'expérience? Sans les

résultats acquis de la science positive, cette construction serait-elle possible?

On prétend avec ce procédé rendre compte de l'expérience et de toutes ses découvertes. Parvient-on, en effet, à se mettre d'accord avec elle? Ne fait-on pas violence aux faits? Les explique-t-on véritablement? Ne les contredit-on pas souvent? Quand on s'écarte de l'expérience et qu'on s'aventure sans elle au delà de ce qu'elle a appris ou découvert, n'est-on pas exposé à d'étranges erreurs?

Tous ces points devraient être examinés et sévèrement discutés.

La conclusion nous paraît être celle-ci : Il est possible qu'avec du génie on parvienne ainsi à construire un système imposant et séduisant, qui accuse la puissance d'esprit de celui qui l'aura conçu et médité, rempli de vues fécondes, ingénieuses et offrant de grands aperçus, le tout sans que la conception fondamentale soit vraie et la méthode à imiter.

QUESTION III

Du panthéisme. — De la manière dont le panthéisme résout les questions philosophiques.

DISSERTATION

Le panthéisme croit prouver surtout sa supériorité par la manière dont il résout les grands problèmes de la philosophie. La facilité avec laquelle il lève des difficultés où avaient échoué les autres systèmes, difficultés peut-être insurmontables à la raison humaine, lui paraît un argument sans réplique en faveur de sa propre vérité.

Nous ne nions pas que la valeur d'un système ne doive s'apprécier par ses résultats. Sa fécondité, sa portée, la manière nouvelle et originale dont il aborde et résout les questions, l'influence qu'il exerce sur la science et sur les esprits, ce sont là des titres sérieux qui le recommandent aux yeux des penseurs. Mais cela ne prouve pas encore qu'il soit vrai, qu'il faille en accepter les principes et les conclusions, et qu'il doive être accueilli comme le dernier mot de la philosophie. Autrement, quel est le système qui ne se croirait en droit de réclamer ce privilége? Il en serait

de même du sensualisme, du scepticisme, de l'idéalisme. Tout au plus doit-on en conclure qu'il répond à un côté réel de la pensée et à une disposition générale des esprits.

C'est là, d'ailleurs, un critérium tout extérieur et qui ne dispense pas d'un examen plus approfondi. Il y a plus, la facilité à résoudre les questions, qui est un mérite, peut être aussi bien un défaut; car elle peut tenir à ce que le problème n'est pas résolu ou qu'on l'a supprimé au lieu de le résoudre. Il faut donc : 1° constater sur chaque question que la solution donnée doit être acceptée non comme facile, mais comme vraie, qu'elle satisfait à toutes les exigences de la raison ; 2° prendre garde si, en paraissant résoudre chaque question, elle ne fait pas naître d'autres difficultés non moins sérieuses et non moins embarrassantes pour l'esprit, en même temps qu'elle contrarie les tendances légitimes de la nature humaine ou se trouve en opposition avec d'autres vérités. Autrement qu'aurait-on gagné? L'esprit humain ne pourrait s'y arrêter. Il devrait se remettre en quête d'une autre solution plus conforme à sa nature et à ses besoins dans la pratique et dans la spéculation. C'est ce qui serait à examiner pour le panthéisme.

On connaît les problèmes les plus ardus que s'est de tout temps posés la raison humaine et qu'elle s'est incessamment appliquée à résoudre sans pouvoir à son gré y réussir : le rapport du *fini* et de l'*infini*, la *création*, la *Providence*, la *conciliation* de la *puissance divine* avec la *liberté humaine*, la question du *mal*, la communication des deux substances corporelle et spirituelle, l'accord de la *nécessité* et de la *liberté* dans l'homme et dans l'histoire, en logique le passage de l'*idée* à l'*être* ou du *subjectif* à l'*objectif*, etc.

Le panthéisme résout tous ces problèmes avec une extrême facilité ou, pour mieux dire, ces problèmes, à ses yeux, s'évanouissent. L'*infini* et le *fini* ne peuvent s'opposer, puisque l'un est le développement de l'autre. La *création*, ce mystère incompréhensible d'un être qui tire du néant d'autres êtres, est tout simplement une chimère.

La création n'existe pas; elle fait place à une simple évolution. L'*espace* et le *temps* sont les deux formes du développement de l'être absolu, l'ordre de coexistence et de

succession des êtres qui remplissent l'univers, lui-même dans son ensemble infini et éternel.

A quoi bon se tourmenter à chercher la conciliation de la *prescience* divine avec la *liberté*, si les actes de la volonté humaine sont Dieu lui-même agissant dans l'homme et si Dieu ne prévoit ni ne voit que par l'homme, en qui réside toute sa personnalité? Le *mal* ne doit ni nous troubler ni nous indigner, car il est nécessaire. Il est la condition du renouvellement des existences et de la vie universelle. Sans lui, le monde serait frappé d'immobilité. On se demande comment le monde des corps et le monde des esprits coexistent et se communiquent, en particulier quel lien unit l'*âme* et le *corps;* rien n'est plus facile à comprendre pour qui sait qu'il n'y a pas deux substances, la *matière* et l'*esprit*, ni deux mondes, mais un seul, que la nature et l'humanité sont deux formes de l'être universel. Le corps et l'âme étant deux modes d'une même substance, il est naturel qu'ils soient dans un rapport constant et que tout ce qui se passe dans l'un se reproduise aussi dans l'autre; de là l'intime relation du physique et du moral. — Comment la *liberté* et la *nécessité* peuvent-elles se combiner dans l'homme et dans l'histoire? C'est qu'à un degré supérieur les deux termes se confondent. La *liberté* est une haute *nécessité*, comme la nécessité devient elle-même la liberté. Il y a une liberté fatale et une *fatalité libre*. Ceci est plus difficile à comprendre, mais se conçoit dans l'idéal de la liberté.

On le voit, le système a réponse à tout. La question du *subjectif* et de l'*objectif*, ou du passage de *l'idée à l'être*, crée une autre antinomie. Imparfaitement résolue par Kant, qui ramène tout au premier terme, elle reçoit ici sa solution complète. Au point de vue de l'*absolu*, la pensée et l'être ne font qu'un. En se développant, l'idée devient *objective* dans la nature, puis *subjective* dans l'homme; finalement elle est l'un et l'autre au terme de son évolution où, revenant sur soi, elle s'apparaît à elle-même et se reconnaît divine.

De même l'*idéal* et le *réel* se pénètrent et s'identifient; tout ce qui est *rationnel* est réel, et tout ce qui est *réel* est *rationnel*.

Je m'arrête. Tout cela, sans doute, a de quoi plaire aux

esprits spéculatifs. Mais, nous l'avons dit, il ne suffit pas qu'un système résolve facilement les questions, il faut que ses solutions soient vraies, ensuite qu'elles ne suscitent pas des problèmes plus difficiles à résoudre que les premiers qui peut-être ne sont pas ou ont été mal résolus. Avant tout, il importe qu'il ne supprime pas les questions en dénaturant les termes.

C'est, par malheur, ce qu'on peut reprocher au panthéisme.

Il résout les questions, mais comment et à quel prix? A condition que l'un des deux termes du rapport ou tous les deux changent de nature et soient conçus autrement que la raison elle-même les conçoit. Ainsi, le rapport entre le fini et l'infini est trouvé. Mais, pour cela, il faut commencer par admettre que l'infini, tel que l'esprit le conçoit, n'est pas l'infini réel. *L'infini* réputé véritable, c'est-à-dire l'*être parfait*, qui se suffit à lui-même et possède de véritables attributs, n'est qu'une abstraction, une conception vide de la pensée, un *faux idéal*. A sa place, la raison philosophique met une autre conception, celle d'un être qui n'*est* pas, mais qui *devient;* à la fois *infini* et *fini*, il acquiert successivement en se développant tous ses attributs : l'être, la réalité, la pensée, etc. De son côté, qu'est-ce que le fini? Un simple mode de l'être infini, sans existence réelle et indépendante. C'est ainsi qu'est résolu le problème. La raison qui conçoit de cette façon les deux termes n'y arrive pas du premier coup. C'est seulement lorsque, *purifiée par la dialectique*, elle s'est débarrassée des préjugés vulgaires et s'est rendue capable de contempler le vrai. Peu à peu elle s'y habitue, mais ce n'est pas sans un grand effort de la pensée. Peu d'esprits en sont capables; mais la vérité, comme la vertu, est rare: elle est le partage de quelques-uns, le privilége des esprits d'élite.

On ne peut nier que ce soit là une manière ingénieuse de se débarrasser des objections aussi bien que des préjugés; mais est-ce là résoudre les problèmes, et peut-on dire que la raison soit satisfaite?

Parmi les problèmes précités, prenez celui qui vous plaira : celui, par exemple, de la *prescience divine* et de la

liberté humaine. Comment le résoudre ? Rien de plus simple; il n'y a qu'à supprimer le premier terme et à modifier le second. Dieu ne prévoit pas, puisqu'il ne voit pas. Privé d'intelligence, il n'acquiert la pensée que dans l'être intelligent qui est l'homme. On conçoit très-bien qu'une aveugle fatalité ne puisse prévoir des actes libres; mais ceux-ci sont-ils bien libres eux-mêmes? — Sans doute. Seulement la liberté n'est pas le *libre arbitre;* celui-ci n'est que le caprice, le hasard et la fantaisie. La *liberté* vraie est identique à la *nécessité*. D'ailleurs, dans le monde de l'esprit comme de la nature, tout est soumis à des lois nécessaires. — Voilà, certes, l'exemple d'une solution facile. Je doute pourtant que la raison s'en contente et que, si les esprits spéculatifs l'acceptent, le moraliste n'éprouve aucun scrupule à s'en accommoder.

Comment concilier le *mal* avec un Dieu *bon*, *sage* et *juste?* — Réponse : Dieu n'est ni bon, ni sage, ni juste. Il est la sagesse, la justice et la bonté dans leur principe; mais c'est un pur *idéal*. Il n'existe en réalité que dans les êtres bons, justes et sages. D'ailleurs, le mal n'est rien, il est une négation et la condition des êtres finis. L'absolu lui-même le renferme ou le suppose comme condition de son développement. Il est le terme inférieur par rapport au terme supérieur dans le progrès des existences. Le désordre apparent cache un ordre réel, immuable; lui-même est la condition de l'ordre, du mouvement, du progrès.

Il paraît assez difficile de concilier dans l'*histoire* la liberté des individus avec la fatalité de ses lois, la marche ou la succession nécessaire des événements? — Cela peut embarrasser au début de la pensée, non quand elle a su s'élever au degré supérieur. Au fond, l'opposition n'existe pas; elle n'est qu'à la surface et pour une manière de voir étroite et bornée. A un point de vue supérieur, l'opposition disparaît; un esprit élevé et profond saisit l'identité de la *nécessité* et de la *liberté*, qui échappe à l'expérience et au raisonnement vulgaire.

Mais, dira cet esprit borné, une pareille équation ne détruit-elle pas la liberté ? Et que devient la moralité des actes humains dans le système ? A cela, le bon sens ne voit pas

trop la réponse. — Peu importe, le problème est résolu, malgré les protestations de la morale et du sens commun.

Nous n'exagérons pas. Ce sont bien là les explications que donne le système. Interprète fidèle, nous n'ajoutons et ne changeons rien à ces solutions.

Un esprit circonspect et peu enthousiaste se demandera si, en levant ainsi les difficultés, on ne crée pas d'autres difficultés moins aisées à résoudre encore que celles qu'on a fait disparaître et qui heurtent la raison au lieu de la satisfaire. Ne se trouve-t-on pas en opposition avec les croyances du genre humain et les vérités pratiques que la conscience maintient et ne peut consentir à voir ainsi méconnues? Mais je veux me borner ici à ce qui concerne la spéculation, et, pour cela, je prendrai quelques exemples.

Dieu, dans ce système, est identique au monde, et le monde est identique à Dieu. Il y a plus, Dieu en soi n'*est* pas, il *devient*. Il est l'*absolue identité des contraires*, du *néant* et de l'*être*, de l'*affirmation* et de la *négation*, de l'*imparfait* et du *parfait*. Cela est-il bien facile à concevoir, plus facile que de concevoir et d'admettre un être parfait, qui possède tout d'abord la réalité de ses perfections? Dieu en soi n'est pas intelligent: il n'a ni la pensée ni la volonté; il n'acquiert la pensée et l'activité libre qu'en se réalisant dans les êtres intelligents, qu'il produit sans conscience et sans liberté! De sorte que lui-même est inférieur aux êtres qu'il produit. La cause le cède à ses effets; la substance reste en deçà de ses modes. Il vit, meurt et ressuscite sans cesse. Il participe de toutes les morts et de toutes les souffrances et jouit néanmoins d'une éternelle félicité. Il est le Dieu saint et il assume tous les crimes, comme il partage toutes les misères de l'humanité. Il se meut dans l'astre, il tombe avec la pierre; il végète dans la plante; il sent dans l'animal; dans l'homme, il arrive à penser. Parvenu au plus haut degré de son développement dans l'humanité, il se connaît et n'est pourtant jamais égal à lui-même, ni adéquat à sa nature. Cela est-il bien compréhensible, bien conforme à la raison et ne heurte-t-il pas toutes les habitudes de la pensée?

Appliquez à telle question qu'il vous plaira le principe et étudiez la solution, vous verrez que, le problème résolu, la

solution suscite un autre problème et des contradictions plus difficiles à surmonter que celles qui étaient au point de départ. Les plus durs sacrifices sont imposés à la raison au nom de la raison. — C'est d'une raison plus haute qu'il s'agit, dira-t-on. — Mais la raison est la raison; elle est aussi le bon sens; le raisonnement ne lui est pas étranger, l'expérience non plus. Les sens et la conscience réclament; le sens moral est révolté; les facultés humaines se trouvent froissées et scindées. Il faut admettre des équations, des transformations et des conciliations de termes opposés dont l'opposition, malgré tout, subsiste dans la pensée humaine.

On n'impose pas de tels sacrifices à la raison humaine dans l'ordre spéculatif, sans lui offrir de réelles compensations dans la pratique ou dans l'ordre moral, social et religieux. S'il n'en était pas ainsi, si, loin de là, d'autres sacrifices lui étaient demandés, plus durs encore et plus pénibles, il n'y aurait pas à s'étonner que, malgré les grandes vues et les aperçus nouveaux qui peuvent être acceptés sans que le système le soit dans sa base et dans son entier, la raison elle-même ne se retournât vers les solutions qui, bien que pleines d'obscurités et entourées de mystères, respectent mieux les faits et l'autorité de nos facultés. Plus conformes à la nature humaine et à ses besoins, au moins laissent-elles intactes les vérités morales nécessaires à l'homme pour le guider dans la vie, pour agir, souffrir et mourir.

QUESTION IV

Quelle peut être la morale dans ce système?

DISSERTATION

Tant que le panthéisme se tient dans les hauteurs de la spéculation, il peut séduire les esprits élevés et méditatifs. Dès qu'il descend de ces régions pour aborder les problèmes qui se rapportent à la pratique de la vie humaine et à la conduite des sociétés, il perd beaucoup de son crédit et de son prestige. Son vice radical surtout se fait sentir : l'impuissance à fonder une morale. L'incompatibilité de son principe avec les grandes vérités morales et sociales devient manifeste. Tous ses efforts pour se mettre d'accord avec

elles n'aboutissent qu'à mieux révéler cette contradiction. C'est ce que nous essayerons de montrer brièvement.

I. Le panthéisme, s'il est conséquent, est forcé de nier le *libre arbitre*. Spinosa le nie formellement. Pour lui, une volonté libre, capable de se déterminer par elle-même et de choisir entre des motifs contraires, est une illusion de la conscience, une chimère de l'imagination. L'homme se croit libre, mais il ne l'est pas. Toute sa liberté consiste à croire qu'il est libre ; et s'il le croit, c'est qu'il n'a pas conscience des mobiles secrets qui le font agir (1). La raison lui apprend qu'il n'en peut être ainsi, qu'il ne peut se soustraire aux lois qui régissent l'univers physique et moral. Ici le fatalisme et le déterminisme sont hautement et nettement accusés. Dans les systèmes plus récents, il n'en est plus de même. L'explication est moins simple, et on fait des concessions. La liberté et la personnalité dans l'homme sont admises comme le terme le plus élevé du développement de l'absolu. La personnalité divine éclôt dans la personnalité humaine ; mais le libre arbitre n'en est pas mieux traité. Il n'est considéré que comme une fausse liberté : c'est l'arbitraire, le caprice, et lui-même est une passion ou une forme de la passion. En quoi donc consiste la vraie liberté ? Elle réside dans la raison, dont le choix éclairé obéit à l'évidence et qui lui reste soumise. Ainsi coexistent et se concilient les termes opposés, la nécessité et la liberté, et l'on arrive à cette formule : *la libre nécessité*.

Le raisonnement se récrie ; ces deux mots lui semblent se contredire. Pour lui ce qui est fatal n'est pas libre et ce qui est libre ne peut être nécessaire. La conscience ne reconnaît pas là le libre arbitre, qui pour elle est tout autre ; c'est un fait grave qu'elle ne peut voir à ce point mépriser et défigurer. Mais on n'a pas oublié que ni l'un ni l'autre ne doivent être écoutés. Une logique supérieure en décide. La dialectique lève la contradiction ; elle déclare que la vérité est précisément dans cette contradiction même.

(1) Qu'est-ce qu'imaginer un être libre? C'est imaginer cet être purement et simplement dans l'ignorance des causes qui l'ont déterminé à agir. (Eth., V, prop. IV.) — L'âme comprend que toutes choses sont nécessaires (*Ibid.*).

Pour elle, ce qui paraît contradictoire au sens commun est justement la vérité absolue.

Toujours est-il que le panthéisme actuel admet dans l'homme l'*activité personnelle* et libre ou la *personnalité*. Parvenue au plus haut point de son développement, la force universelle arrive à se maîtriser et à se posséder. Mais cette force est toujours la force divine, et l'activité dans l'homme, le *moi* humain, n'est qu'une manifestation de cette force d'abord *inconsciente* et ensuite *consciente*, *fatale*, puis libre et *librement fatale*. Le moi humain et le moi divin sont identiques et ne font qu'un.

Mais alors se posent ces questions embarrassantes : comment puis-je être à la fois la cause véritable des actes que je produis et l'effet, le résultat de l'activité divine qui agit en moi, dont je ne suis que l'intermédiaire, la manifestation purement phénoménale ? — On répond : « C'est là une antinomie que pose et ne peut résoudre le raisonnement. La raison seule, faculté supérieure, la résout en affirmant l'identité des contraires. » — Il faut l'avouer, si la réponse est commode, elle est aussi trop facile et elle n'est pas sans réplique. — C'est précisément cette identité qui détruit la liberté. — Une chose claire, c'est celle-ci : si c'est Dieu qui agit en moi et par moi, ce n'est pas moi qui agis ; si c'est moi qui agis et cela librement, ce n'est plus Dieu, c'est moi qui suis la cause véritable de mes actes. Dans le premier cas, je ne suis pas libre ; dans le second, je le suis; mais Dieu cesse d'être la cause première et véritable de mes déterminations ; je suis moi-même cause, en cela du moins indépendante. A ce titre seulement je deviens responsable.

Ainsi raisonne le simple bon sens. Selon lui, il n'y a pas de milieu à ce dilemme. On a beau répéter qu'il se trompe et qu'il est incapable d'y voir clair, il s'y obstine et n'est pas convaincu. Pour l'initié au système, c'est là le raisonnement d'un esprit borné, incapable de s'élever à la conception de l'absolu. Soit ; mais convenez qu'il est fâcheux pour un système de n'avoir pas d'autre réponse et qu'on aimerait à lui en voir une meilleure. Celle-ci fait par trop violence à la raison commune.

D'ailleurs, le panthéisme exclut la *causalité* véritable. Il n'admet pas la cause comme tout le monde, ni le principe de causalité. Le vrai point de vue est celui du *développement* fatal et nécessaire qui a pour terme un développement libre, mais toujours fatal.

Que le métaphysicien, familiarisé qu'il est avec cette méthode d'*évolution* nécessaire, l'admette, on le conçoit. Mais on ne peut l'exiger du moraliste. Celui-ci a une situation tout autre. L'erreur est de croire que, de même qu'il y a une science commune et une science transcendante, il y a aussi une morale vulgaire et une autre morale pour les initiés. Il n'y a de morale commune que la morale facile, celle qui absout ou excuse le vice et qui flatte les passions. La morale supérieure s'adresse à tous, à l'ignorant comme au savant ; elle exige des actes difficiles; mais ses maximes sont faciles à comprendre. A ce titre elle est la morale universelle. C'est de celle-là qu'il s'agit, et devant elle tout système doit comparaître. Tout être intelligent en comprend très-bien les principes. Or, cette morale nous paraît incompatible avec le panthéisme et ne pouvoir s'accommoder de ses réponses.

Et, en effet, avec cette idée de la personnalité et de la liberté, comment sauver la *responsabilité* des actes humains ? Je le répète, si c'est Dieu qui agit en moi et par moi, ce n'est pas moi qui suis la vraie cause et je ne suis pas responsable de mes actions ; je ne puis commettre des fautes, et rien ne peut m'être imputé ; je ne mérite ni ne démérite. Les devoirs et les obligations s'évanouissent. Il n'y a ni vertu ni vice ; les peines et les récompenses cessent d'être justes. Voilà ce que dit la logique du bon sens, d'accord avec la morale universelle. — Eternelle objection qui restera toujours sans réponse.

II. Quel est dans la morale panthéiste le but ou le motif des actions humaines ? Ce but est le renoncement au moi, le *sacrifice de l'individualité*. Tout instinct, toute passion *égoïste*, tout intérêt personnel doivent êtres refoulés. Ce qui doit dominer dans la conduite humaine, c'est la *loi*, *l'idéal*, le *divin*. Celui-ci se réalise sous diverses formes. *L'individu*, la *famille*, l'*Etat*, *l'humanité* en marquent les degrés.

Ainsi, renoncer à soi-même, sacrifier son moi individuel, vivre de la vie du tout, qui est la vie divine, s'identifier avec tout ce qui est grand, généreux et beau, où apparaît le divin, voilà la règle. Le respect de soi, de ce qu'il y a en nous de divin, l'amour d'*autrui*, la *charité*, le *dévoûment* à la *famille*, à la *patrie*, à *l'humanité*, en sont les préceptes et les corollaires.

Ces maximes sont fort belles et ces préceptes excellents, à une condition toutefois, c'est que je suis libre de les suivre. Par malheur aussi, une chose y manque, essentielle à toute loi, l'*obligation*. On me dit que je dois m'oublier pour vivre de la vie commune, m'identifier avec ce qui est grand et beau, sympathiser avec mes semblables, étendre de plus en plus le cercle de mon existence comme membre de la famille, de la nation, de l'humanité, me faire ainsi, suivant le mot de Socrate et des stoïciens, *citoyen du monde*. Mais une chose me frappe, c'est que, s'il plaît à quelqu'un de soutenir la thèse opposée, il sera impossible de lui répondre et de lui démontrer que la conduite qu'il préconise à son tour est mauvaise, qu'elle n'est pas sage, rationnelle et conséquente. Au lieu de vivre de la vie générale, ne vaut-il pas mieux vivre de ma vie propre, soigner et conserver mon individualité ? Cette chétive existence, cette vie si courte, elle a d'autant plus de prix à mes yeux. Plus elle m'échappe, plus je dois m'y attacher. La jouissance sensible est éphémère, mais réelle ; opposée à d'autres jouissances également fugitives et d'un difficile accès, elle conserve son prix.

Je dois, dit-on, me sacrifier pour les autres ! Pourquoi ? Passe encore pour la famille ; mais l'Etat, il est déjà loin de moi. Quant à l'humanité, que m'importent des êtres que je n'ai jamais vus, que je ne verrai jamais, comme moi éphémères et qui ne valent pas plus, dont l'ensemble forme un être abstrait, insaisissable ? J'irai m'immoler pour eux, sacrifier pour eux les plus chers instincts de ma nature sensible ; pour eux, souffrir, travailler et mourir ? Que d'autres le fassent ; je trouve plus sage de les admirer que de les suivre.

Ce discours est au moins aussi sensé que l'autre, et nous ne voyons pas comment on peut le réfuter.

Qu'on y songe, il y a dans l'homme des tendances éle-

vées, sympathiques, généreuses. Il en est d'autres qui le ramènent sans cesse à lui-même et à ce qui le touche de plus près. Ce sont ses sentiments les plus vifs, ses plus chères affections. Il faut donc choisir. Quel sera le choix ? Une loi impérieuse commande le sacrifice. Quelle obligation s'y attache ? Quelle sanction la suit ? Vous serez réduit à dire que la vertu est belle ; mais c'est tout ; à faire de l'esthétique en place de la morale. (V. *Morale esthétique.*) Ou, si l'on veut, ce sera la morale de quelques sages, bonne pour un Marc-Aurèle, inutile au genre humain.

D'ailleurs, un mot suffit pour couper par la racine tous ces beaux discours, rendre inutiles tous ces préceptes. « Je ne suis pas libre. » Je suivrai donc la pente irrésistible de ma nature et de mon caractère. J'obéirai à ma loi comme la pierre obéit à la sienne, comme l'astre, ou la plante, ou l'animal. La feuille qu'emporte le torrent peut-elle résister au courant qui l'entraîne ? le flot ne pas être poussé par le flot ? La goutte d'eau peut-elle se détacher de la masse liquide de l'Océan ? — En tout cas, qu'importent mes efforts impuissants ? Quel résultat puis-je en attendre ? Qu'importe au tout ma chétive existence ? N'est-ce pas le raisonnement d'un homme qui croit à ce système et qui réfléchit. Le reste lui paraît subtilité ou folie.

La conclusion est qu'une telle doctrine est peu faite pour développer l'énergie morale dans les âmes et former des caractères ; mais elle est très-propre à faire des indifférents. Loin d'exciter, elle doit éteindre le vrai sentiment de la personnalité. Elle n'est bonne qu'à entretenir l'égoïsme au lieu de porter au dévouement. Son plus beau fruit est cette sagesse sublime, trop connue, qui voit les choses de haut, qui contemple avec calme et sérénité les luttes et les combats de l'existence finie, sans y prendre part, ou mieux encore qui prend en dédain ce qui excite l'admiration ou le mépris des hommes et se réfugie dans cette région élevée où aucun trouble ne peut l'atteindre. L'*ataraxie* stoïcienne ou l'*ironie divine*, le *dédain transcendant*, etc., sont des mots différents pour exprimer cet état, le point culminant de la sagesse dans ce système.

Voulez-vous que l'homme agisse avec énergie, qu'il se dévoue pour un but noble, faites qu'il croie d'abord à la liberté et à l'efficacité de ses actes. Qu'avant tout, la réalité de son être ne lui soit ni un objet de doute ni une illusion. S'il ne se prend pas lui-même au sérieux, pourquoi en serait-il autrement du but qu'il se propose? Comment prendra-t-il en main le gouvernement de lui-même, si sa personne même est en question, s'il n'est pas sûr que sa volonté soit la sienne, s'il se croit le jouet d'une puissance qui le meut et le dirige? L'abandon de soi n'est-il pas plus naturel? On demande que comme individu il travaille à s'améliorer et à se perfectionner. A quoi bon, et le peut-il, n'étant qu'une ombre vaine, qu'un accident dans le développement de la vie universelle? On veut qu'il fasse effort pour pratiquer le bien, atteindre à l'idéal, qu'il s'impose les plus durs sacrifices, et d'autre part on lui dit que ses efforts sont vains, que l'idéal se réalise sans lui, en vertu de lois nécessaires. Comment aurait-il le souci de la dignité de son être quand cet être n'est rien ou n'est qu'une parcelle sans consistance d'un être infini qui lui-même n'a qu'une existence vague, impersonnelle et générale?

Pour qu'il respecte ses semblables, il faut qu'il les regarde au moins comme des êtres véritables, des âmes, des esprits, vivant de leur vie propre, comme lui travaillant à une œuvre grande et durable, non comme des éphémères dont l'existence individuelle n'a pas plus de valeur que la sienne. Croyez-vous réchauffer ou allumer en lui l'enthousiasme en lui apprenant que Dieu c'est lui ou qu'il est en lui, mais qu'il est aussi dans l'être le plus vil et qu'entre eux la différence n'est que du plus au moins ou en degré? On s'imaginera peut-être qu'on peut lui inspirer ainsi l'amour de la patrie ou de l'humanité. Je crains que, quand il aura réfléchi, cet amour, s'il l'avait, ne se refroidisse, et qu'il ne voie là deux chimères. La *patrie*, pour lui, ce sera cet idéal abstrait, cette portion de l'humanité, détachée du tout, qui se compose d'une collection d'hommes vivant dans un même espace borné par des fleuves ou par des montagnes, parlant ou non la même langue, ayant la même histoire, etc.? Mais ces hommes, que sont-ils? On l'a vu.

Et leur histoire, qu'est-elle? Un moment dans le développement de la vie universelle.

Quant à l'*humanité*, que l'on dit surtout être divine ou la plus haute manifestation de Dieu, de quoi se compose cet être immense dont les membres sont disséminés dans l'espace et dans le temps? D'êtres dont la destinée est de vivre, de souffrir et de mourir, qui naissent et se succèdent pour faire place à d'autres qui également disparaissent. Leur sort, dit-on, s'améliore sans cesse; ils n'en sont pas moins ce qu'ils sont, des êtres de peu de durée, condamnés à souffrir et à périr. Aucun d'eux n'a d'existence propre, de destinée particulière. Chacun d'eux est voué au néant et, après en avoir été un instant évoqué, doit y rentrer pour toujours. Cela étant, on s'adresse à l'individu et on l'exhorte à vivre de la vie de l'humanité, qui est la vie divine, à participer de son éternité dans le temps. Pour cela, il devra renoncer au moi et à l'individualité, s'affranchir de ses limites, penser, vivre de la vie de l'absolu, sachant que lui-même est Dieu ou une portion de Dieu. Cela peut être beau en poésie; mais en réalité cela est-il même spécieux? Sous ces mots, qu'y a-t-il? l'anéantissement du moi ou de la personne. L'absorption dans Dieu fut prêchée aussi par les mystiques. Au moins les mystiques croient en un Dieu personnel. Mais on n'a pas oublié qu'ici Dieu n'a ni pensée ni personnalité. La vraie formule sera donc celle-ci : se perdre dans l'océan de la vie universelle. C'est le néant promis à l'homme pour prix de ses efforts.

Telle est la morale du panthéisme. Elle ne nous paraît propre à faire ni des héros, ni des martyrs, ni de véritables saints. Nous l'avons dit, ce qu'elle peut enseigner à chacun de plus raisonnable, c'est à conserver et entretenir la parcelle de vie qu'il a reçue, à jouir du présent, à laisser le monde se dérouler selon ses lois. Une telle doctrine est plus noble, si l'on veut, que le matérialisme et le scepticisme; mais ses effets ne sont guère moins à redouter. C'est d'endormir les âmes du sommeil de l'indifférence, de justifier ou d'excuser toutes les défaillances; c'est l'abandon de soi, l'inertie, la déchéance ou l'absence des caractères.

L'histoire ici s'accorde avec la logique ou ne la dément pas.

QUESTION V

Que peuvent être le droit naturel et la politique conformes aux principes du panthéisme?

PROGRAMME

La véritable base du droit naturel, c'est l'idée de la *justice* qui règle le rapport des libertés entre elles et fait la part de chacun, afin que l'ensemble des *êtres libres* qui vivent en société puisse développer leur activité propre sans se nuire réciproquement. L'idée de la *liberté* est donc l'essence et la racine même du droit. Détruire ou opprimer cette liberté, même sous prétexte d'établir ou de maintenir l'ordre dans la société, c'est anéantir l'ordre social lui-même pour mettre à sa place un ordre matériel ou mécanique. C'est aller contre le but même de la société humaine.

Tel est le principe du droit naturel, à la fois civil et politique.

Que fait le panthéisme de ces principes? Comment doit-il les concevoir et les appliquer? S'il est conforme à lui-même et à l'idée qui est la base du système, il sera facile de prouver ce qui suit : 1° il devra être peu favorable à la liberté individuelle; — 2° la famille, où l'individu trouve d'abord la satisfaction de ses besoins et de ses affections, sera elle-même peu favorisée et peu respectée dans ses droits; — 3° la propriété en particulier y aura peu de garanties; — 4° le droit de l'État, considéré comme supérieur aux droits des individus et de famille, tendra sans cesse à tout absorber, à confisquer les droits des particuliers et de la famille (*Communisme*, *Socialisme*, *Despotisme d'un seul ou de plusieurs*); — 5° les Etats eux-mêmes devront se fondre les uns dans les autres et le droit de l'humanité effacer et remplacer le droit des nationalités. Les peuples disparaissent dans la société universelle du genre humain.

Quand le panthéisme essaye de maintenir l'équilibre et de concilier tous ces droits, il ne le peut qu'au détriment de la logique, qui reprend bientôt le dessus et le pousse malgré lui à toutes ces conséquences.

QUESTION VI

Du culte de l'idéal.

PROGRAMME

Ceux qui prétendent remplacer l'idée d'un Dieu personnel et providentiel comme entachée d'anthropomorphisme par celle d'un Dieu impersonnel, ou même qui nient l'existence de Dieu, ont senti néanmoins la nécessité de fournir un aliment à la pensée religieuse. Le sentiment religieux est un fait qu'on ne peut nier; il est inhérent à la nature humaine; la religion occupe une place immense dans la vie des peuples et de l'humanité. Comment satisfaire à ce besoin élevé de l'âme? Les uns ont proposé le culte de l'idéal, d'autres le culte de l'humanité. Or, qu'est-ce que l'idéal? L'idée en tout du parfait. Ainsi, dans l'ordre moral c'est l'idée d'une bonté, d'une justice absolue, d'une beauté parfaite, etc. L'humanité idéale, c'est le type absolu des qualités qui dans l'homme sont mêlées à des défauts ou à des imperfections (1).

Telle est la conception que l'on a proposée pour servir de base à une nouvelle religion et à un nouveau culte. Il est facile de montrer combien elle est vaine. Sans contester l'idéal comme objet de la poésie et de l'art, sans nier que l'humanité tende sans cesse vers la perfection, on fera voir que cette idée, si elle n'est qu'une simple conception de l'esprit et si elle n'a pas d'objet réel dans un être qui possède en réalité toutes les perfections, est dénuée de toute efficacité. Elle ne répond pas au sentiment religieux. Elle ne peut ni éveiller les affections ni provoquer les actes qui constituent la vie religieuse. Le culte, soit intérieur, soit extérieur, soit public, est impossible ou ridicule. Aucun de ces sentiments et de ces actes ne peut y trouver son explication ou sa raison d'être. Dieu, simple idéal de la pensée, *idole de l'entendement*, type d'une perfection idéale

(1) Le matérialisme dit : l'homme est naturellement l'ennemi de l'homme : *homo homini lupus* (Hobbes). Le panthéisme dit : l'homme est à l'homme un être divin : *homo homini Deus*. Il croit fonder le droit sur le respect de la personnalité. Soit. Mais pourquoi tel mode de la substance divine est-il plus respectable que tel autre? Au fond les deux maximes sont équivalentes.

sans *objet réel*, recevant les hommages et les adorations des hommes qui savent que Dieu, l'être parfait, n'existe pas en réalité, est-ce là une conception sérieuse? A-t on le droit d'accuser d'anthropomorphisme les dogmes et les religions contraires, quand on réalise ainsi des abstractions?

QUESTION VII

Du culte de l'humanité.

PROGRAMME

Le culte de l'humanité, comme le dernier terme du développement de la pensée religieuse, telle est la solution que donnent au problème religieux les plus récentes doctrines, soit matérialistes, soit panthéistes. Cette solution n'est pas moins inadmissible que la précédente. Si l'on vient à préciser le sens des mots *religion* et *humanité*, que peut être le culte de l'humanité? — Des grands hommes et du culte des grands hommes comme représentants de l'humanité. — Ce que peut être un pareil culte. Peut-il satisfaire le sentiment religieux? N'est-ce pas créer une nouvelle forme du polythéisme? — De la religion du souvenir. Qu'est-ce que vivre dans la mémoire des hommes? De la reconnaissance s'adressant à des êtres qui ne sont plus, etc., etc. — Comment l'individu peut-il s'identifier avec l'humanité? L'égoïsme et l'adoration du moi ne sont-ils pas plus conséquents?

QUESTION VIII

Est-il vrai que les systèmes philosophiques n'exercent d'influence que sur les esprits spéculatifs?

PROGRAMME

« A quoi bon s'effrayer, dit-on, des conséquences de certaines doctrines d'un caractère purement abstrait et métaphysique? Les systèmes philosophiques n'exercent d'influence que sur les esprits spéculatifs. La masse y reste étrangère. Cicéron l'a dit : *Philosophia paucis est contenta judicibus, multitudinem fugiens, ipsique etiam occulta et invisa.* (*Tusc.*) Et même parmi les esprits cultivés, combien peu sont capables de comprendre ces doctrines et s'y inté-

ressent? Il n'y a donc pas à s'inquiéter du triomphe apparent de ces opinions. Le temps fera justice de toutes ces erreurs. La vérité sera toujours la vérité; elle toujours finira par prévaloir. »

— On réfutera ces assertions. Comment certaines idées, d'abord obscures et enveloppées de formules peu intelligibles, pénètrent dans les esprits les moins capables de les entendre et surtout de discerner l'erreur qui s'y trouve mêlée à une certaine part de vérité. — Fâcheuse influence qu'elles exercent quand les circonstances leur sont favorables et que les passions et les intérêts se trouvent d'accord avec elles. Exemples : matérialisme, scepticisme, panthéisme. — Si beaucoup d'hommes sont incapables de suivre les raisonnements abstraits des auteurs de systèmes, en est-il de même des résultats? Qui ne sait avec quelle facilité les sophismes les plus grossiers sont accueillis des ignorants et des esprits légers? — Que faut-il penser du bon sens public comme remède ou préservatif opposé à ces doctrines?

Les systèmes philosophiques n'ont-ils pas leur contre-coup et leur expression dans les œuvres de la littérature : romans, drame, poésies, histoire, théories sociales? Du drame fataliste, matérialiste, panthéiste.

Conclusion : nécessité de combattre ces doctrines. Utilité d'une éducation philosophique qui apprenne à discerner le vrai du faux dans les doctrines et dans les systèmes.

QUESTION IX

Toute théorie sociale a pour base une théorie métaphysique. — De la part des systèmes dans les événements de l'histoire contemporaine.

DISSERTATION

Un simple coup d'œil suffit pour faire apercevoir dans les événements dont nous sommes témoins la trace visible des systèmes dont nous venons d'apprécier les principes et les résultats. C'était là, disait-on, d'abstraites théories réservées aux métaphysiciens et aux rêveurs; un langage obscur, à peine intelligible même aux initiés, les tenait hors de la portée du commun des intelligences. On doit reconnaître

combien on s'était trompé. Tôt ou tard, en effet, les systèmes qui semblent n'avoir de prise que sur les esprits méditatifs, descendent de la région sereine qu'habitent les sages (*templa serena*) pour prendre une part active aux révolutions qui bouleversent la société. Toujours le moment arrive où de la spéculation les idées passent dans la pratique; elles exercent alors une influence décisive dans la vie des peuples; leur action, bonne ou mauvaise, dissolvante ou régénératrice, s'exerce sur les croyances et les opinions; elles façonnent l'esprit public et le remuent en tous sens; elles apparaissent dans l'arène brûlante des partis qui se disputent le terrain de la politique.

Comment des hauteurs où elles se forment et où il semble qu'elles devraient se tenir, viennent-elles à pénétrer dans les couches inférieures de la société? Par quels secrets canaux, quels invisibles souterrains se frayent-elles ainsi la route jusqu'aux intelligences les plus obscures et les plus incultes? Nous n'avons pas à l'examiner. Toujours est-il que ce sont là les effets de la philosophie régnante; cette puissance ne peut lui être contestée. Ce n'est pas seulement au XVIII^e^ siècle, appelé le siècle de la philosophie, que cette action a été souveraine; l'exemple de la révolution française, qui le termine, n'est qu'un cas particulier, le plus frappant, il est vrai; mais il en est ainsi à toutes les époques. Nous ne nous arrêterons pas à le démontrer. Il serait plus utile de faire voir le lien qui unit certaines doctrines d'ordre purement métaphysique aux théories sociales prêchées aujourd'hui à la foule et qui occupent tous les esprits; on le verra mieux plus tard. Ce rapport, du reste, n'a pu échapper à qui a suivi avec attention ce qui précède. L'affinité profonde qui existe entre ce qui s'appelle aujourd'hui le *socialisme* et les doctrines du *positivisme* et du *panthéisme* sont trop visibles pour être un secret pour personne.

Nous devons nous borner ici à cette thèse générale que toute doctrine sociale a pour base un système philosophique. On pourrait aller plus loin et soutenir que pas une conception nouvelle, pas une utopie, pas un paradoxe, si absurde et si extravagant qu'il soit, ne se produit qui n'ait

sa racine dans une conception métaphysique. Et cela est facile à concevoir. Qu'on le veuille ou non, ne faut-il pas toujours qu'on s'appuie sur quelque principe? Toute secte, toute école qui devient un parti est forcée d'avoir sa théorie; celle-ci a une base première qui soutient tout l'édifice. De temps à autre, chaque parti en politique est obligé de faire ce qu'il appelle une déclaration de principes. Rarement, il est vrai, il est nécessaire d'invoquer celui de ces principes qui sert de fondement à tous les autres; mais cela arrive quelquefois. C'est à lui que tout se rattache et que tout se ramène. On est obligé de lui demander des armes dans la discussion, de le donner pour raison dernière et déterminante des mesures à prendre, des changements qui doivent s'opérer, des réformes que l'on médite ou que l'on propose. Comment n'en serait-il pas ainsi, à plus forte raison, quand il s'agit d'un système qui a la prétention de réformer la société tout entière, de créer un nouvel ordre de choses opposé à l'ancien, et de transformer le monde à son image?

Il ne suffit pas de dire que ce système répond à des besoins nouveaux, qu'il donne satisfaction aux intérêts méconnus ou négligés, il faut encore qu'il se fasse accepter des intelligences, et pour cela qu'il réponde à des idées. Lesquelles? Celles d'abord qui sont les bases de toute société, les idées de justice et de droit; or, celles-ci tiennent à ce qu'il y a de plus général et de plus élevé parmi les conceptions de la métaphysique. Elles soulèvent tous les problèmes relatifs non-seulement à la nature de l'homme et de la société, mais à l'existence de Dieu comme représentant de l'ordre moral et justice absolue. La destinée des peuples y est comprise comme celle des individus. Les lois générales du monde, la manière de concevoir l'univers et les existences dont l'homme est entouré; tout cela, qu'on ne s'y trompe pas, fait partie intégrante d'un ordre d'idées que recèle au fond toute théorie sociale et sur lesquelles elle doit avoir ses solutions. Dire le contraire est ignorance ou mensonge. C'est à ces conditions seulement qu'un système social comptera, parmi ses sectateurs ou ses adhérents, de vrais croyants, d'ardents disciples, qu'il aura ses enthousiastes et ses fanatiques. Si un jour, poussé par le vent de

l'opinion, il peut mettre la société en péril, s'il a son moment de vogue et de triomphe, ce n'est pas seulement que les circonstances lui sont favorables, c'est qu'il repose sur une idée ou un certain nombre d'idées. Il y a ce qu'on appelle l'idée *saint-simonienne*, l'idée *fouriériste*, etc., et elle est liée à tout un ensemble d'autres idées secondaires ou qui s'y rattachent. Il en est ainsi du *socialisme* et de toutes les sectes socialistes. Allez au fond de ces doctrines, vous y trouverez tout un système plus ou moins arrêté de métaphysique. La philosophie fournit toujours la pensée mère et inspiratrice ; celle-ci est l'âme de la nouvelle conception sociale. Elle se révèle dans toutes les tendances du parti et dans ses principaux actes. Elle fournit la solution aux problèmes généraux de l'ordre social; elle dicte la manière dont doivent être conçues les institutions nouvelles qui doivent remplacer les anciennes et montre dans quel sens doivent s'exécuter les réformes. Chacun peut consulter ici l'expérience; elle confirme ce que dit le raisonnement, et l'histoire actuelle fournit d'assez frappants exemples pour que notre proposition ne puisse être contestée et que nous n'ayons pas à nous y arrêter.

Mais, dira-t-on, ce n'est toujours qu'aux esprits qui ont reçu une certaine culture que ces systèmes s'adressent; le peuple proprement dit reste étranger à ces théories.

C'est là une erreur qu'il importe de rectifier.

Le peuple, sans doute, pense peu et raisonne peu ; il se laisse plutôt guider par l'instinct et la passion ; son horizon intellectuel est très borné ; sur toutes ces questions d'ordre supérieur il est incapable de réfléchir ou ne réfléchit pas ; son attention est sans cesse ramenée vers les choses présentes et les intérêts de la vie matérielle. Tout cela est vrai. Pourtant il ne faudrait pas aller trop loin ni se prononcer d'une façon trop absolue ; il y aurait à faire beaucoup de réserves, à marquer bien des degrés et des différences qui tiennent à l'époque où nous vivons et aux diverses classes d'une société aussi mêlée que la nôtre. D'abord il faut savoir de quel peuple il s'agit : du peuple des campagnes ou de celui des villes? Si l'on y fait entrer la bourgeoisie, et il le faut bien, on doit tenir compte des mille nuances d'esprit que ce mot

représente. L'ouvrier, à son tour, raisonne plus que l'homme voué au travail des champs; encore ici doit-on distinguer les professions qui laissent plus que d'autres de loisir et d'activité à la pensée. Quant au paysan, lui-même est devenu plus raisonneur qu'on ne le croit. Enfin, dans cette bourgeoisie elle-même qui contient dans son sein toutes les professions libérales, il y aurait à signaler tout un peuple de demi-savants et de quasi-lettrés. Aujourd'hui tout le monde raisonne et discute, et souvent aborde, sans y être aucunement préparé, les plus importantes et les plus graves questions. Chacun a son opinion qu'il croit la meilleure ou égale à celle d'autrui. Rarement, sans doute, dans les salons comme dans l'atelier, il s'agit de métaphysique; néanmoins,dans tous ces esprits de trempe, de tournure et d'habitudes si diverses, où l'éducation a marqué de si profondes différences, il y a une certaine manière de voir sur ces problèmes que soulève inévitablement tout être pensant, ne fût-ce que dans les circonstances solennelles de la vie.

On dit : la métaphysique du peuple, c'est la religion. C'est très-vrai; mais depuis que la foi religieuse s'est retirée des âmes, il est quelque chose qui la remplace, ne fût-ce que l'incrédulité; or, l'incrédulité la moins raisonneuse a de sourds arguments qu'elle ne saurait formuler, mais qui la motivent et la déterminent. On retrouve, jusque dans son expression la plus grossière, les traces non équivoques d'une certaine éducation qui se fait tous les jours et qui peut s'appeler l'éducation du peuple. Comment se fait cette éducation? La presse et les journaux, une certaine littérature plus frivole que sérieuse, les romans, le théâtre, les discours prononcés dans les réunions publiques, les expositions des artistes, tout cela forme un enseignement plus ou moins direct qui n'est ni celui de l'école ni celui de l'Église, et qui n'en est pas moins efficace. Il faut être bien peu clairvoyant pour n'y pas reconnaître l'esprit, les principes, les conclusions, quelquefois jusqu'au langage d'une certaine philosophie qui se produit ailleurs plus directement et sous forme abstraite, dans les livres de science ou de métaphysique. Niera-t-on, par exemple, que tel roman

ne soit un roman positiviste ou matérialiste? La critique le sait bien et l'appelle par son nom. Le fatalisme s'enseigne ouvertement au théâtre. Là, c'est le scepticisme qui déverse à pleines mains le ridicule sur les croyances arriérées, dit-on, d'un déisme qu'aurait défendu et patronné Voltaire. L'athéisme est aujourd'hui tellement à la mode et passé à l'état vulgaire qu'une certaine aristocratie de l'esprit ne peut plus s'en accommoder. « Quand je vis l'existence de Dieu niée par des savetiers, je fis mes adieux à l'athéisme. » C'est H. Heine qui s'exprime ainsi dans son livre *de l'Allemagne*. Cela se traduit dans la bouche du peuple, du paysan comme de l'ouvrier, par des phrases comme celles-ci : « Dieu! je n'y crois pas, je ne l'ai jamais vu. — Quand on est mort, tout est mort. — Cet homme a volé, ou c'est un assassin; mais que voulez-vous? chacun suit son tempérament. » — Si ce n'est pas là de l'athéisme, du matérialisme et du fatalisme, tels précisément qu'ils s'enseignent dans quelques livres de médecine ou par des métaphysiciens d'une certaine école, on ne contestera pas au moins l'identité des résultats. L'appareil des longs raisonnements ou des expériences n'y est pas nécessaire. La doctrine est là, franche et nette, et les conséquences sont exactement tirées. Le peuple n'aime pas les longs raisonnements ou il les oublie, mais il retient parfaitement les maximes. Ses maîtres le servent à sa façon, ceux-là en aphorismes, d'autres en peintures.

Le peuple, s'il ne pense ni ne raisonne, n'en est que plus facile à endoctriner; il accepte tout sans examen. Son ignorance, qui le rend incapable de toute critique, ne lui permet pas de discerner le vrai du faux dans les théories; c'est ce qui fait qu'il est si accessible aux mauvaises doctrines. Ce qui lui va, c'est ce qui est simple; il ne peut suivre un raisonnement compliqué. Toute question un peu importante est complexe et offre divers côtés; elle doit être envisagée par toutes ses faces pour être bien résolue; l'homme du peuple est incapable du genre de méditation ou d'étude qui permet d'y voir clair. Il est impatient, il veut une solution immédiate; la plus claire est celle qui répond le mieux à sa passion ou à ses préjugés; c'est tou-

jours celle qu'il accepte. Jamais il n'aperçoit les objections et ne s'en embarrasse; tout ce qui est dogmatique lui impose. Il a une foi absolue dans tous ceux qui ont su gagner sa confiance, sauf à la leur retirer pour la placer ailleurs, souvent aussi mal. On parle de son *bon sens*, je veux bien y croire, mais on conviendra que rien n'est plus facile à fausser et à égarer. Les plus étranges paradoxes, les sophismes les plus grossiers ne lui paraissent pas tels, il les accueille dès qu'une légère apparence de vérité s'y mêle. Ce qu'il ne comprend pas est ce qu'il accepte le plus volontiers. Le langage abstrait lui répugne, mais les vagues formules, les grands mots sonores et vides de sens font sur lui un effet magique; ce sont comme des oracles sybillins. Ainsi les mots *humanité, solidarité, mutualité, collectivité,* droits des peuples et des particuliers, la souveraineté de l'idée, l'idée sociale ou cosmopolite, l'autonomie, etc., etc., passent dans son langage et lui deviennent des termes aussi usuels que ceux des denrées qu'il achète et des outils dont il se sert. Il est aussi tout un répertoire d'arguments et de lieux communs propres à la discussion et à la déclamation. Qu'y a-t-il sous ces mots? quelle valeur ont ces arguments? N'importe, il les répète et les admet, ce sont des axiomes. Il y a là, pour le psychologue et le logicien, une curieuse étude à faire sur la puissance des mots. Il en est comme de la devise : *liberté, égalité, fraternité.* Par quelle sanglante ironie ces mots se trouvent-ils aujourd'hui signifier le contraire de ce qu'ils doivent dire? Demandez à l'homme du peuple ce qu'il y met et comment il les entend. Pour lui, c'est le symbole de la révolution; il y voit un remède à tous ses maux; sous leur couvert, il admettra toutes les utopies sans plus les approfondir. La phraséologie vague et vide de ses prophètes se compose de termes aussi bien définis.

Voilà le vin que lui versent à flots ses échansons et dont il s'enivre à longs traits; si d'autres lui offrent une boisson plus sobre et plus salutaire, il s'en détourne; ceux-ci ne trouvent qu'irritation et défiance.

Ainsi se pervertit l'esprit de tout un peuple. Quand, lentement, mais infailliblement, ces causes auront produit leurs effets dans le milieu qui leur est le plus favorable, il

faut s'attendre à les voir se traduire en faits et en actes. Quels actes et quels faits? L'histoire le dira. Si des événements extraordinaires surgissent, capables de troubler les têtes les plus fortes, vous aurez, chez la partie la plus travaillée et la plus *sophistiquée* de cette nation, à la place du bon sens et de l'esprit, un mélange nouveau et inconnu de déraison et d'ineptie qui, au moment suprême où s'évanouissent les chimères et les espérances, peut amener des accès de démence et de rage terribles, une fureur démoniaque capable d'épouvanter le monde et de faire douter de la civilisation.

Je reviens à ma thèse : toute théorie sociale a pour base un système métaphysique. Rien n'est moins innocent que ces œuvres si calmes de l'esprit, ces prétendus rêves, ces spéculations abstraites des penseurs solitaires ou des philosophes. Leurs conceptions sont mêlées à nos débats. On dit qu'un historien de la révolution entendant le bruit que faisait près de lui une foule d'insurgés, s'écria : « Voilà mon histoire qui passe dans la rue. » Ceci est plus vrai encore d'un système que d'un récit; car le récit n'a cette vertu que parce qu'il est doublé d'un système.

QUESTION X

En quoi le panthéisme diffère du matérialisme dans ses conséquences pratiques.

DISSERTATION

Est-il vrai que, dans la pratique sinon dans la théorie, le panthéisme ne diffère en rien du matérialisme? Les conséquences morales, sociales, religieuses, etc., sont-elles identiques? Le prétendre, comme on le fait souvent, est une erreur et une injustice que nous ne pouvons partager. Il est bon d'indiquer en quoi, sous ce rapport, se rapprochent ou s'écartent les deux systèmes.

Le matérialisme qui nie l'âme, nie aussi Dieu, il est athée. Il ne peut admettre le libre arbitre ; le fatalisme est sa conséquence directe. Il est forcé de reconnaître l'intérêt personnel comme mobile unique des actions humaines; l'égoïsme est le fond de toute sa morale. En politique et en législation, il ne peut invoquer d'autre principe que la force; le droit

pour lui n'a pas de sens et la liberté qu'il promet est illusoire. On n'y échappe à l'anarchie que par le despotisme et la tyrannie. (Voy. p. 95, 98.)

Le panthéisme admet-il ou est-il forcé d'admettre toutes ces conséquences ?

Quant au fatalisme, il est certain qu'il ne peut légitimement s'y soustraire. On ne saurait rendre compte de la personnalité humaine dans ce système. L'individu, l'être humain ou le moi n'est qu'une forme ou un accident de la substance universelle; l'homme ne peut être la vraie cause de ses actes, sa liberté disparaît et la morale ne peut s'élever sur cette base. (Voy. p. 439.) Des lois immuables auxquelles Dieu lui-même est soumis règlent la marche des événements et la destinée des individus. Les actes de la vie humaine sont fatalement entraînés dans leurs cours : *irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit.* (Senec., *de Prov.*, V.)

Ainsi le fatalisme est commun aux deux doctrines; sur ce terrain Hobbes et Spinosa se rencontrent. Voici en quoi elles diffèrent et où elles se séparent :

Aux yeux du matérialisme, l'âme par elle-même n'est rien; elle n'est qu'un résultat de la combinaison des atomes. Ceux-ci seuls existent. Quand les molécules dont les organes sont formés se désagrégent, la matière quitte cet état pour en prendre un autre. Non-seulement l'âme n'a aucune valeur par elle-même, mais la substance d'où elle est tirée n'en a pas davantage. Il n'y a rien en celle-ci qui la rende respectable. Que la matière existe sous une forme ou sous une autre, on ne voit pas ce qui peut la rendre digne d'hommages ou lui attirer le blâme et le mépris. Le phénomène qui dans l'individu s'appelle la vie ayant cessé, cet individu n'est plus rien. Lui-même dans sa courte apparition ne fut qu'un pur accident. Le substratum de cet accident, sa matière est égale à toute autre portion de la même substance. Il n'y a de changé que sa forme et sa destination. Ce qui fut le corps de César ou d'Alexandre ira boucher un trou ou calfeutrer une porte. Quant à ce qui a pu un moment faire sa gloire et lui attirer l'admiration des hommes, c'est un phénomène à jamais disparu, qui n'a laissé de trace après lui que le souvenir conservé dans la mémoire ou le cerveau d'autres hommes, êtres éphé-

mères comme lui et de nulle valeur quant à leur substance. Lors donc qu'on vient à parler de la dignité de la matière et qu'on vante son immortalité, on prononce des mots vides de sens (1). Prenez tous les corps organisés ou non organisés, au fond tous ces êtres se valent, il n'y a de différence entre eux que le plus ou moins de complication de leurs éléments : ici l'oxygène seul ou mêlé avec le carbone, etc., là le carbone joint à l'oxygène et à l'azote; ailleurs s'ajoute le phosphore. Le tout est combiné dans des proportions diverses. En quoi cela importe-t-il à la dignité d'un être ? A ce titre, la plante n'est pas plus que le minéral, ni l'animal que la plante; l'homme n'est pas plus que les autres animaux les plus inférieurs. L'échelle se mesnre par les degrés de composition ou d'organisation, mais rien, absolument rien ne confère à ces êtres un degré de prééminence ou d'excellence véritable. Tous sont égaux comme sortis de la même masse et destinés à y rentrer. Par elle-même cette masse est informe, indéterminée, ni noble ni vile ou méprisable; elle est ce qu'elle est, on n'en peut rien dire de plus. On ne voit pas ce qu'elle gagne à quitter une forme pour en prendre une autre ; simple ou composée, plus ou moins composée, voilà toute la différence. Si telle forme vaut mieux que telle autre, tout est dans cette forme ; elle n'est plus rien dès qu'elle la perd. Une autre forme la remplace à laquelle une autre succède, ainsi de suite indéfiniment.

Tout autre est la conception de l'homme et de la nature humaine dans le panthéisme.

Ici l'âme, il est vrai, n'a pas d'existence propre, séparée, indépendante. En tant qu'individuelle elle n'a ni durée ni permanence véritable. Et pourtant elle est quelque chose. Quoi ? un mode passager mais réel d'une substance éternelle. Elle fait partie d'un être réel qui dure et qui vit éternellement, qui subsiste toujours et se développe incessamment, qui contient en soi, au moins en puissance, tous les nobles attributs de l'esprit, la pensée, la sagesse, la volonté, etc. Si par elle-même cette âme n'a pas d'existence absolue, au moins dans sa durée éphémère, elle participe de la réalité

(1) M. Buchner a tout un chapitre intitulé : *De la dignité de la matière*, et un autre sur l'*Immortalité* de ses lois (*Force et Matière*).

absolue de cet être. Elle vit de sa vie, en lui elle se meut, et subsiste : *In Deo vivimus, movemus et sumus*, dit lui-même saint Paul. Si par la pensée elle vient, en renonçant à elle-même, à s'identifier avec lui, elle s'y retrouve; elle s'unit à lui au point de ne plus s'en distinguer. Elle n'est pas Dieu, mais elle sait qu'elle est divine par son essence. Dans sa courte durée, elle peut vivre de la vie divine ; mortelle, elle retourne à son principe et par là devient immortelle. Qu'elle vienne à prendre conscience d'elle-même et de son essence, à se connaître pour ce qu'elle est, il y a là de quoi non-seulement la relever à ses propres yeux, mais l'exalter à un tel point qu'il n'y a plus à craindre qu'une chose, c'est qu'elle ne le fasse outre mesure. Là est l'écueil pour les âmes contemplatives; de là le mysticisme. Le péril est de ce côté; tandis que, pour le matérialiste, la tendance opposée est de ravaler l'homme, de le rabaisser, de le courber vers la terre, de supprimer tout essor et tout élan vers les objets d'un ordre supérieur, de lui faire préférer les jouissances grossières et sensuelles à de plus nobles et plus pures jouissances; en un mot, de lui faire envisager sa destinée comme n'ayant rien au fond qui la distingue des autres êtres les plus vils, d'établir ainsi le règne d'une égalité absolue.

Ces différences pourraient être développées, nous nous bornons à les indiquer.

Il est clair que plus l'homme se pénètre de cette idée, plus il s'élève à ses propres yeux, et devient capable des plus grands sacrifices. Le but de sa vie sera pour lui ce qu'il y a de plus noble et de plus élevé. Sa destinée est tout autre que dans l'hypothèse matérialiste. On conçoit ici ce qui dans cette hypothèse est inintelligible et même absurde : l'amour, l'enthousiasme, le ravissement, l'extase. L'amour divin fait place à l'amour de soi; il explique l'amour des autres êtres et de nos semblables. Des prodiges de dévouement et de charité pourront s'accomplir, dont cette doctrine sera la pensée inspiratrice; dans l'autre, s'ils existent, ce sont des inconséquences.

Une autre voie s'ouvre à l'activité humaine comme à la pensée, une autre direction est donnée à la volonté. Ce sont d'autres sentiments, d'autres tendances, tout un ordre de

faits et d'idées que vous ne trouverez jamais sur le chemin du matérialisme. A ces sources la poésie, l'art, puiseront des inspirations que vainement on demanderait au système opposé.

L'histoire est là qui prouve combien ces systèmes sont différents. Leurs représentants n'ont rien par quoi ils se ressemblent : d'une part des esprits positifs, des caractères qui sont loin d'être blâmables et méprisables, mais peu élevés, d'une sagesse prudente et calculée; quelquefois généreux et bienfaisants, mais par des motifs qu'eux-mêmes déclarent égoïstes et personnels; de l'autre de hautes et nobles intelligences, de grandes âmes et de beaux caractères : Parménide, les Alexandrins, Plotin et Proclus s'opposent à Démocrite et à Épicure; Bruno à Gassendi, Spinosa à d'Holbach ou à Lamettrie. Que l'on compare les deux listes et qu'on juge.

Le stoïcisme lui-même est panthéiste. L'Inde aussi, dira-t-on, mais il faut distinguer plusieurs sortes de panthéisme. (Voy. *infrà*.)

Ces différences s'expliquent. L'homme doit agir conformément à sa nature : s'il ne la suit pas toujours, c'est que la passion s'y oppose, mais l'idée qu'il se fait de lui-même est sans doute pour beaucoup dans les actes de sa conduite. Qu'il croie sa nature divine, il agira plutôt en raison de cette croyance et de la destinée qui en résulte. Placé si haut, il craindra de déchoir; il voudra ne pas laisser se corrompre en lui cette pure essence qui doit être divine, ne rien faire d'indigne d'elle. Cette parcelle de la flamme céleste qui l'anime, il cherchera à l'entretenir et à la préserver de toute atteinte, à écarter d'elle ce qui pourrait l'éteindre ou la diminuer.

Il n'est qu'un vase fragile, mais la liqueur qu'il contient est précieuse. Cet être qu'il porte en lui c'est Dieu même : *Est Deus in nobis.* Il devra l'adorer au risque de s'adorer lui-même et de retomber dans un autre égoïsme. Toujours est-il qu'il y a matière à respect et adoration, ce qui n'est pas ailleurs.

Le culte des grandes vertus trouve ici sa place : le renoncement, l'abnégation, l'amour du beau, de l'idéal, tout cela

est commandé par le principe qui sert de base à la doctrine, inconnu ou inconséquent dans l'autre système.

Lisez les écrits des penseurs et des moralistes de cette école, une page de Marc-Aurèle ou d'Epictète après une page d'Epicure, et comparez. A côté de beaucoup d'erreurs, d'excès ou de chimères, que de belles et sublimes pensées, d'admirables préceptes! Dans l'autre école, une morale terre à terre, le plaisir des sens donné comme but suprême des actions humaines; on ne parvient à sauver le faible et l'odieux des principes qu'à force d'inconséquences et de contradictions.

En tout cas, rien de noble et d'élevé. On a beau soutenir qu'on ne veut rien retrancher de ce qui est libéral et fait la dignité de l'homme, les grands mots n'y font rien, et cela ne peut tromper personne. (V. Buchner, *ibid.*)

Vous ne pouvez nier que l'une de ces doctrines ne soit fort supérieure à l'autre. Le vice radical sans doute est toujours le fatalisme qui vient tout gâter et corrompre; mais la différence est réelle; elle forme une opposition. L'une élève, l'autre rabaisse, l'une élargit, l'autre rétrécit, l'une détache l'homme de la terre, l'autre l'y retient et le courbe vers elle, d'un côté l'infini, de l'autre le fini.

Mais il est des réserves sur lesquelles il convient d'insister. Elles justifieront les reproches sévères que nous avons plus haut adressés à la morale du panthéisme (p. 442), et que nous sommes loin de rétracter. Nous devons nous garder d'un parallèle qui serait une apologie.

QUESTION XI

Comment le panthéisme spéculatif peut s'allier au matérialisme pratique. — Du panthéisme naturaliste.

DISSERTATION

Quand on compare ces deux doctrines, le panthéisme et le matérialisme, on ne peut méconnaître entre elles cette autre notable différence, c'est que la dernière seule est accessible à tous les esprits, tandis que l'autre reste à peu près incompréhensible au commun des hommes. Seul, le maté-

rialisme a prise sur le grand nombre, il s'adresse à la foule comme à ceux qui cultivent les sciences et qui ont développé leur intelligence. Il faut sans doute tenir compte du caractère et du génie différents des peuples; mais il est certain que le panthéisme philosophique n'est admis et professé que par des esprits d'une tournure particulière et habitués aux spéculations abstraites. C'est comme une aristocratie opposée à la démocratie.

L'avantage est encore ici de son côté. Il semble aussi que le danger est moins grand pour la société si ce système venait à prévaloir.

Qu'importe que quelques savants, esprits méditatifs et contemplatifs, accueillent ces rêves si la masse du peuple y reste étrangère? — Cela peut être vrai, mais comporte plus d'une réserve. D'abord, raisonner ainsi, c'est oublier ce qui a été dit plus haut (p. 449), et nous ne voulons pas y revenir.

Notre but ici est de faire voir comment le panthéisme spéculatif peut s'allier au matérialisme pratique. Plus loin on montrera quelle influence il est capable d'exercer par l'éducation sur l'esprit public, quand non-seulement la pensée qui en fait le fond a pénétré partout, mais que les intelligences ont été façonnées par ses procédés et se sont familiarisées avec sa méthode.

1° Pour ceux-là mêmes qui sont livrés à ces spéculations n'est-il pas à craindre qu'ils ne puissent se tenir longtemps sur ces hauteurs? Et alors redescendus dans la plaine, il est probable qu'ils agiront tout à fait comme le vulgaire ou d'une façon analogue. Peut-être même sont-ils exposés à tomber plus bas. Si on les prend non plus dans leurs paroles ou leurs écrits, mais dans leurs actes, ils seront souvent inférieurs à ceux qui, ayant peu réfléchi et se tenant loin de ces rêves, ont conservé un jugement plus sain et entretenu la droiture de leur caractère dans l'accomplissement des devoirs de la vie commune.

Souvent il se produit chez ces hommes une réaction et une espèce de choc en retour. Qui veut faire l'ange fait la bête, a dit Bossuet. Il est à craindre que la chair ne se venge de l'esprit. Précipitée du ciel sur la terre, l'âme se re-

jette vers les jouissances matérielles. La soif du plaisir des sens se rallume après un long jeûne. On est étonné de ce contraste qui n'a rien que de naturel. C'est l'histoire de Faust qui l'explique si bien dans son monologue au début de la pièce (1).

2° Le système d'ailleurs fournit lui-même la justification ou l'excuse. Qu'on ne l'oublie pas, pour le panthéisme, si la chair n'est pas l'égale de l'esprit, son origine est la même. Tous deux, l'âme et le corps sont des modes de la même substance. La matière est une manifestation de l'être universel, la première forme qu'il revêt avant de devenir l'esprit. Ce sont les mêmes lois ; en elle sont déposées les mêmes énergies ; la nature est la sœur de l'homme. Donc, aux yeux du philosophe qui a le secret de ce mystère, les deux natures corporelle et spirituelle ne sont pas opposées, elles sont identiques. Elles ne peuvent ni ne doivent rester dans cet état violent où les tiennent une psychologie exclusive et une morale ascétique.

Il faut rétablir l'identité des contraires. On en vient ainsi à proclamer l'union de la matière et de l'esprit dont il est urgent de faire cesser à tout prix le divorce. Le point est scabreux et le pas glissant ; la logique le franchit lestement, la morale sera-t-elle plus timide ? Quant à la poésie, que de fois n'a-t-elle pas célébré cet hymen ! On aperçoit les conséquences et la portée du principe dans ses applications. L'histoire contemporaine est ici pleine d'enseignements très-clairs et de toute sorte. La réhabilitation de la chair a été prêchée sur tous les tons par tous les novateurs. C'est aussi le texte inépuisable d'une foule d'écrits où se fait sentir plus ou moins un souffle exotique. C'est là, dit-on, précisément le trait profond qui sépare la civilisation nouvelle de l'ancienne. Le point essentiel est d'effacer cette différence, de combler cet abîme ouvert par le moyen âge et le spiritualisme chrétien (2). La poésie, le théâtre, le roman, la critique littéraire, la science sociale et la politique ont développé cette thèse sous toutes les formes. Et au nom de quel système ? Si le panthéisme n'y est pas nommé qui

(1) Ah! Philosophie, Jurisprudence, Médecine, pour mon malheur! etc.
(2) V. H. Heine, *de l'Allemagne.*

peut le méconnaître? Quelquefois il est formellement invoqué (1).

3° Une remarque d'ailleurs est à faire, c'est que le panthéisme lui-même offre des différences très-grandes. Il y a un panthéisme *idéaliste* et un autre qui s'appelle *naturaliste* et qui se rapproche beaucoup du matérialisme sans être tout à fait la même chose. Ou le monde s'absorbe dans Dieu, ou Dieu s'absorbe dans le monde. Le panthéisme, dans son histoire, oscille entre ces deux extrêmes. Le panthéisme de Diderot n'est pas celui de Spinosa. Tel qu'il s'offre en Parménide ou dans les Alexandrins, il ne ressemble pas à celui qu'on trouve chez les philosophes de l'Inde, ou de la Germanie. (V. *Dict. des sc. phil.*) Or à une époque comme la nôtre, où le matérialisme jouit d'une si grande faveur, c'est le panthéisme naturaliste qui domine et il donne la main au positivisme.

Mais où les deux systèmes se réunissent tout à fait, c'est dans l'impossibilité d'élever sur une base solide la moralité humaine. Dans l'un comme dans l'autre, le néant de l'individualité ou de la *personnalité* est manifeste. Résultat d'un composé qui se dissout ou mode d'une substance unique, l'homme n'est toujours qu'un pur phénomène. Qu'est-il en réalité? rien par lui-même. Le moi qui le constitue n'est pas une cause véritable; il n'est pas libre à plus forte raison. Que sont alors ses actes et quelle valeur doit-on leur assigner? Quel mérite a-t-il s'il fait bien, et s'il fait mal quel démérite? La vertu, si elle est en lui, n'est pas sienne. Le crime lui est encore moins imputable. Il en est, ainsi qu'on l'a dit, comme du sucre ou du vitriol qui sont deux productions de la nature. Trouve-t-on cela peu poétique, je dirai : La vertu c'est une fleur qui me charme un moment par ses vives couleurs et qui se fane, c'est un rayon qui luit et se dissipe, un éclair qui brille, une ombre qui passe, etc., etc.

Aussi ces paroles de Bossuet restent éternellement vraies dans l'un comme dans l'autre système : « Si notre être, si notre substance n'est rien, tout ce que nous bâtissons dessus que peut-il être? Ni l'édifice n'est plus solide que le

(1) Par exemple dans les écrits du saint-simonisme.

fondement ni l'accident attaché à l'être plus réel que l'être lui-même. » (*Or. fun. de la Duch. d'Orl.*)

QUESTION XII

Le panthéisme contemporain et la sophistique. — Quels peuvent être leurs effets dans l'éducation nationale et leur influence sur l'esprit public.

DISSERTATION

Il est un côté du moderne panthéisme qui n'avait pas été assez remarqué et sur lequel il s'est produit depuis peu une soudaine et vive lumière. Nous voulons le faire ressortir et montrer encore ici le lien qui unit les principes et la méthode d'un système à ses conséquences pratiques.

I. On se rappelle la *méthode* (p. 424) qui a présidé à la formation du système hégélien, qui a servi à le construire et à le défendre. Elle s'exerce et se déploie dans la critique des autres systèmes, dans celle des opinions et des croyances, des œuvres de toute sorte que présente l'histoire du développement de la pensée humaine. Cette méthode est une *dialectique* transcendante dont le procédé essentiel consiste à identifier en les opposant les termes que le raisonnement ordinaire maintient dans leur opposition comme contradictoires et irréconciliables : en spéculation, l'*être* et le *non-être*, l'*affirmation* et la *négation*, etc. ; dans le domaine pratique, le *bien* et le *mal*, le *juste* et l'*injuste*, la *force* et le *droit*, la *nécessité* et la *liberté*, etc. On a beau dire que l'on conserve la supériorité au terme positif sur le terme négatif, qui reste le vrai, toujours est-il que l'identité subsiste. Et précisément le talent, le vrai talent spéculatif et philosophique consiste à saisir et à pouvoir révéler partout cette identité. C'est ainsi qu'on montre que l'on est un esprit non ignorant et vulgaire, étroit et borné, mais vraiment cultivé, ouvert, large, élevé, libéral. Quand on a été façonné à cette haute gymnastique de l'intelligence, on en sort capable de voir clair au fond des choses, et d'en pénétrer le mystère. Ce n'est pas seulement dans la sphère des études spéculatives que cette méthode doit s'exercer, partout ailleurs elle a sa place là où le coup d'œil élevé d'un esprit libre et dégagé des préjugés est nécessaire pour voir de haut et de loin, dominer

les faits particuliers, les observer et les juger. Elle s'applique à l'histoire, aux langues, à la jurisprudence, à la politique comme à la philosophie. C'est surtout dans les questions où il s'agit des grands intérêts de la vie, de la marche à imprimer aux affaires publiques, quand on veut préparer les événements qui décident de la destinée des peuples, qu'il est bon de s'en souvenir et d'y être versé : elle aide à sortir des complications qu'amène la politique à sa suite et à n'en être pas gêné. Pour la manier avec l'assurance comme avec la souplesse et la dextérité qu'elle exige, il faudra sans cesse aussi se rappeler cette maxime que proclame le système entier : la *force* et le *droit* sont identiques; car il est une loi qui domine tout, devant laquelle tout cède et doit céder comme devant l'immuable nécessité, c'est le triomphe de l'*idée* que chaque peuple représente qui est le fond et comme la trame de son histoire. Et, s'il est un peuple qui soit appelé à se placer à la tête de tous les autres, oser contredire cette idée serait l'injustice souveraine, une sorte de crime de lèse-majesté divine et humaine. Vous exciteriez le courroux des dieux, le ciel vous en punirait.

Ainsi le véritable droit, c'est le *droit historique,* qui est aussi le *droit divin.* L'homme d'Etat qui le représente et le personnifie dans sa politique n'est que son instrument et son interprète; armé de ce principe, il n'a pas à se préoccuper des vains scrupules qui pourraient en arrêter d'autres; lui peut rompre facilement les traités où n'en être pas enchaîné. La grandeur et la légitimité du but excusent et justifient les moyens. L'*idée* seule est souveraine.

Voilà, direz-vous, une sophistique qui, quoique tout à fait nouvelle, n'en est pas moins de noble race, pour employer le langage de Platon (*le Sophiste*). Et en effet, son origine a de quoi la relever. Elle n'est pas née d'un scepticisme superficiel chez un peuple frivole et léger comme celle qu'on vit fleurir chez les Grecs, aux premiers débuts de la science philosophique. Elle doit le jour à la critique la plus sévère et la plus approfondie qui fut jamais; elle est apparue chez une nation sérieuse, à la suite des luttes gigantesques entre les systèmes et des plus hautes controverses où s'est développée la subtilité métaphysique de l'esprit humain. Aussi

est-elle bien supérieure à l'ancienne sophistique. De beaucoup elle la dépasse en vigueur, en sagacité et en profondeur. Celle-ci n'est qu'un jeu d'enfants à côté d'elle. Toutefois elle lui rend toute justice, la reconnaît et la réhabilite. (V. Hégel, *Hist. de la Phil.*, t. II.) Elle renforce ses arguments et en ajoute de nouveaux. Elle aussi excelle à voir les deux côtés opposés de chaque chose et à les justifier tous les deux. Et elle en a le droit; car elle en donne la raison et seule elle est capable d'assigner à chaque fait comme à chaque opinion sa place dans le progrès universel.

La vieille sophistique avait tout détruit et n'avait rien su fonder. Celle-ci prétend, sur les ruines du passé, élever un édifice nouveau et solide où toute croyance, toute opinion, tout système, tout fait qui a marqué dans l'histoire, aura sa place et sera ainsi absous et justifié.

II. Je n'examine pas ce qu'est ce monument et jusqu'à quel point l'entreprise a réussi; mais je demande quels seront les effets d'une pareille méthode appliquée à l'éducation supérieure d'un peuple que ses goûts et ses habitudes prédisposent et rendent apte à la haute culture intellectuelle. Supposons d'ailleurs que l'idée qui fait le fond du panthéisme se retrouve partout, chez ce peuple, dans sa poésie, sa littérature, dans toutes les productions de sa pensée, qu'elle y soit comme « sa foi dominante » (1). Il est curieux de voir ce que produira cette méthode mise en pratique pendant plus d'un demi-siècle dans l'enseignement supérieur, et quels seront ses fruits.

Je ne nie pas qu'elle ne puisse être féconde en grands et beaux résultats. Elle est très-propre à ouvrir des horizons nouveaux à la pensée, à faire saisir et à dévoiler des analogies profondes entre les objets les plus éloignés. Sous ses auspices, des recherches curieuses et importantes seront faites; on lui devra sinon des découvertes nombreuses et inattendues, des aperçus nouveaux, des œuvres originales et de grandes vues. A côté d'innombrables paradoxes on verra surgir plus d'une vérité utile. La critique surtout, une critique hardie, mais dont la hardiesse et l'audace dépassent

(1) H. Heine, *de l'Allemagne*, *ibid.*

toute mesure, se donnera une immense carrière à parcourir. Remettant tout en question, elle entreprendra de tout renouveler, d'examiner tous les titres et de réviser tous les procès, de défaire les réputations usurpées et d'en refaire d'autres, en ressuscitant des noms injustement oubliés, de détruire toutes les idoles, de remettre au creuset toutes les croyances, de dissiper les illusions et les préjugés, au risque de ne laisser rien subsister après elle que le doute et l'indifférence. Certes on ne lui reprochera pas de n'être pas assez large et assez tolérante; car même en détruisant elle absout et *justifie*; ce qu'elle détruit elle le réintègre en lui assignant sa raison d'être, sa place et son rôle dans le passé. Cette critique survivra aux systèmes qu'elle avait suscités et continuera l'œuvre de destruction ou de révision commencée avant eux. Bref une grande impulsion sera donnée à l'esprit humain et à tous ses travaux. D'autres causes sans doute ont concouru à produire ce mouvement; mais on ne peut pas dire que la méthode y soit étrangère.

III. Mais à côté de ces résultats que je n'ai pas à examiner et à juger, il en est d'autres qu'on pourrait moins admirer ou qui sont peut-être même à redouter. Je dois me borner à celui qui est le plus général, la *culture de l'esprit* qui sort de cette méthode, les habitudes qu'elle lui fait contracter et l'influence qu'elle doit exercer à la longue sur le *caractère national*. Sous ce rapport n'est-il pas à craindre qu'elle n'ait de fâcheuses conséquences?

1° Des intelligences ainsi façonnées conserveront-elles facilement, dans cet exercice, la justesse et la droiture de leur jugement? Le caractère n'en recevra-t-il aucune atteinte funeste? Cette méthode aiguise l'esprit et lui donne de l'étendue, mais elle le rend subtil et peut aisément le fausser. Elle le place à une grande hauteur, mais à une hauteur telle que les différences s'effacent et que les distinctions ordinaires entre le bien et le mal, le juste et l'injuste familières aux esprits ignorants ou bornés risquent de se perdre et de s'évanouir. L'élévation et la profondeur sont de grandes qualités nécessaires au philosophe; mais à force d'être profond, on ne voit plus ou l'on voit tout ce qu'on veut dans les questions obscures et délicates que souvent la

conscience humaine se pose, et cela n'est pas sans danger. N'est-on pas aussi trop disposé à obscurcir encore ce qui n'est pas clair et à embrouiller ce qui est simple, pour mieux soutenir la thèse qu'on a intérêt à défendre? C'est là, direz-vous, l'écueil de toute discussion. Oui, mais une méthode comme celle que nous avons décrite y sera plus exposée qu'une autre. Elle qui justement fait consister la supériorité du jugement à voir partout l'identité dans les choses les plus contraires, ne met-elle pas à la place de l'impartialité une complète indifférence? Il semble qu'il soit plus facile de maintenir à cette hauteur l'équilibre de ses facultés; mais si l'intérêt et la passion viennent troubler cet équilibre, qu'arrivera-t-il? Cet esprit habitué à voir le pour et le contre et qui sait si bien les unir, ne passera-t-il pas de l'un à l'autre avec une trop merveilleuse souplesse, et qu'il ne faut pas tant admirer?

2° De race noble ou non, cette méthode, si elle ne veut pas être la sophistique, n'a pas moins une grande affinité avec elle. L'ancienne sophistique, celle des Grecs, excellait dans cet art de supprimer les distinctions réelles par des distinctions factices et d'allier les contraires. Elle ne croyait qu'à une seule chose : la toute-puissance de l'esprit, cette puissance que confèrent l'éloquence et la dialectique. Elle se mêlait aussi beaucoup des affaires publiques, et y réussissait. Elle savait faire d'une mauvaise cause une bonne et d'une bonne une mauvaise. Sa maxime était aussi en politique: la *force*, le *droit du plus fort*. (V. Platon, *Gorgias, Rép.*, I.) Elle adorait le succès, ne reconnaissant que ces deux moyens pour réussir : la *force* et la *ruse*. Elle n'invoquait pas le droit de l'histoire, qui n'existait pas encore; mais elle le pratiquait.

La nouvelle sophistique adopte-t-elle toutes les maximes de l'ancienne? Non, sans doute, car elle n'est pas aussi naïve; il en est qu'elle répudierait. D'autres lui semblent aussi bonnes aujourd'hui que jadis, ne fût-ce que celle de l'homme d'Etat qui est son génie personnifié dans la politique : *la force prime le droit*, et qui semble traduite de celle de Thrasymaque ou de Calliclès. (V. Platon, *Rép.*, I, et *Gorgias*.) Avec des mots nouveaux comme ceux-ci : l'*idée*,

la souveraineté de l'*idée*, les évolutions de l'*idée*, l'*idée* qui doit triompher partout, on peut aller loin et dépasser les anciens. Ajoutez-y cette autre formule, il est vrai, toute métaphysique : « Tout ce qui est réel est rationnel, tout ce qui est rationnel est réel, » on trouvera moyen de justifier bien des actes, des usurpations et des crimes. On peut prévoir ce qui adviendra de cette devise interprétée et appliquée par les disciples.

3° Je dis que cette méthode dont le fondateur sans doute n'a ni voulu ni prévu les abus, est très-propre à fausser les esprits et à en faire des sophistes. Elle est très-bonne à excuser la mauvaise foi, à fournir des armes et des arguments spécieux et captieux à qui voudra s'en servir pour un but intéressé grand ou petit, noble ou vulgaire. Qu'elle rencontre un génie que la nature semble avoir fait pour elle, elle le rendra maître sans pareil dans l'art des subtilités, des ruses et des mensonges. Dans la spéculation, elle enfantera bien des paradoxes ; dans la pratique, elle aura des sophismes tout prêts à justifier tous les actes, à colorer ou dissimuler les plus injustes entreprises. Cette facilité à allier et identifier les contraires s'élève au-dessus de tous les scrupules; elle fait qu'on tient pour des préjugés et qu'on méprise ce que le bon sens et la conscience appellent honneur et probité. Elle met le droit dans la force et elle se joue du reste. La parole devient un moyen de tromper ou de déguiser la pensée. Le *succès* est le dieu de l'histoire. Il est la justification éclatante de l'*idée*, l'idée seule étant vraie.

Faites que cette méthode soit dominante, dans l'enseignement public, que pendant de longues années elle y ait eu la haute main, vous aurez tout un peuple de savants et de lettrés, d'érudits, de philosophes, de théologiens, de jurisconsultes, d'historiens, d'hommes d'Etat, d'écrivains et de publicistes, de guerriers et de diplomates, de diplomates guerriers et de guerriers diplomates, tous très-instruits et très-habiles, qui plus tard sauront la mettre en pratique, les uns sciemment et systématiquement, les autres plus nombreux sans s'en rendre compte. Elle aura passé dans les habitudes d'esprit de cette élite de la nation et notablement influé sur son caractère. Vous la reconnaîtrez à ses [illegible] à ses

actes. Elle aura même ses héros et ses virtuoses. Ceux-ci seront des rois, des princes, des conseillers, des diplomates; ils la rendront visible dans leur conduite encore plus que dans leurs discours. Chez ce peuple, la presse entière en sera pénétrée, mais son triomphe sera la politique et la diplomatie.

4° Elle se reconnaît aussi à l'emploi d'une certaine *ironie* d'un genre tout particulier et dont les caractères frappants sont tout à fait dans le sens et l'esprit de cette méthode. Quelques-uns du moins de ses traits s'accordent avec elle. Il ne faut pas s'attendre ici à quelque chose qui ressemble à l'ironie socratique, cette ironie calme et élevée, aussi fine que polie et toujours bienveillante à l'égard des adversaires. Celle-ci au contraire, on le voit sur-le-champ, émane de la haine, d'une haine que l'on sent être profonde, implacable. Elle a quelque chose de ce qu'avec beaucoup de justesse un Allemand (H. Heine) lui-même appelle « l'idéal. » L'insolence y est portée à un degré qu'on aurait peine à imaginer et vient du sentiment d'une supériorité immense. Celle-ci tient-elle à la personne ou à l'idée? Je réponds, à l'une et à l'autre à la fois; pour parler la langue du système, est-elle *objective* ou *subjective?* (Nous la croyons plutôt subjective; mais surtout *absolue.*) Cette ironie est froide et calculée; elle insulte et déchire, mais en conservant toujours son impassibilité glaciale et méthodique, vrai signe de la grandeur et de la supériorité. On parle beaucoup dans une certaine école de l'*ironie divine* (J. Paul, Novalis, Schlegel). Celle-ci est plutôt l'ironie satanique et méphistophélique. Le sérieux y domine et le dédain transcendant y est manifeste. Mais un caractère tout à fait original et propre à cette ironie, c'est qu'elle est une ironie raisonneuse, *dialecticienne* et logicienne, elle sort toujours d'un raisonnement. Le diable est logicien, a dit Dante. Ce n'est point le persiflage d'un esprit léger qui à bout de raisons lance le sarcasme sans se soucier d'être conséquent. Celle-ci au contraire est l'essence même du raisonnement, sa partie subtile et distillée. Elle brûle et déchire en même temps. Jamais on n'a su se servir de cette arme terrible avec cette habileté. On la croit propre à un seul, on se trompe, tout un peuple de lettrés et de publicistes que l'on croit lourd, sait

très-bien la manier. C'est un progrès dont il peut être fier. Eh bien! elle aussi cette arme a été forgée par la dialectique, l'école peut la réclamer. Le maître l'a dit : « la dialectique est un *caustique*... » (Hegel.)

IV. Tels sont les fruits de cette culture. Vienne le moment où l'intérêt national sera surexcité, où l'événement prévu, désiré, préparé de longue main éclatera, où l'*idée* enfin triomphera, vous ferez connaissance avec cet esprit ainsi formé.

Vous croyez avoir affaire à un peuple honnête, sinon désintéressé, renommé par son honnêteté et pour sa bonhomie, que la science a rendu meilleur et non méchant, quoi qu'en ait dit son poète (Goëthe). Vous reconnaîtrez que vous vous étiez trompé. Vous serez étonné de trouver en lui des qualités et des défauts que vous ne soupçonniez pas. Comment a-t-il perdu de la droiture de son esprit et de la loyauté de son caractère (1)? Comment se trouve-t-il entraîné à pratiquer des maximes que condamnent hautement ses moralistes? (V. Kant.)

Ce phénomène n'a rien de surprenant pour celui qui a le secret de cette éducation nationale et de la méthode qui en fait un des principaux instruments. Il y a là une haute leçon de pédagogie. Ce phénomène scandalisera le peuple léger, imprudent, ignorant et présomptueux qui s'est jeté étourdiment dans la lutte, qui lui aussi a ses défauts et ses vices, peut-être plus amolli, plus corrompu dans ses mœurs, qui aurait besoin d'être instruit, redressé, corrigé, régénéré, que l'on veut instruire, corriger, régénérer et surtout corriger. Mais il ne comprend rien à toute cette façon d'agir et de raisonner, parce que sa culture ainsi que son caractère et son esprit sont tout différents. Lui est resté dans ses habitudes de logique et de morale vulgaire, il est incapable de se plier à cette gymnastique, et de s'élever jusqu'à la hauteur de l'idée. Il lui faudrait d'autres leçons et d'autres maîtres. Par malheur il en est qui se font mieux écouter et qui ne valent pas mieux; leurs leçons sont encore plus pernicieuses. Ceux-là lui prêchent non le panthéisme, mais le positivisme.

(1) Ceci bien entendu ne s'applique pas au corps entier de la nation, mais à ce qui en est en partie la tête. Et cette observation s'applique au chapitre entier.

Nous ne nous arrêtons pas davantage sur ce sujet qui mérite cependant toute l'attention des philosophes. Nous le recommandons à ceux qui s'occupent spécialement de la *psychologie des peuples* (Volkspsychologie) (1).

QUESTION XIII

Du Nihilisme comme conséquence du positivisme et du panthéisme; ses effets dans la spéculation.

DISSERTATION

Une doctrine finit toujours par engendrer toutes ses conséquences. La logique est inflexible et les tempéraments imaginés par les auteurs des systèmes, pour en pallier ou atténuer les suites fâcheuses, sont inutiles. Ce sont des contradictions que les disciples rejettent. Le torrent suit son cours et emporte toutes les digues. Placé dans les conditions qui lui sont favorables, le principe se révèle tel qu'il est et se dévoile tout entier. On voit en sortir tout ce qu'il renferme et ce qu'on n'apercevait d'abord qu'à moitié ou obscurément. L'histoire contemporaine fournit encore ici de frappants exemples.

Or quelle est la conséquence dernière et rigoureuse des deux doctrines dont nous avons examiné les bases et indiqué les résultats principaux? Un *scepticisme* tel qu'il peut être qualifié de *nihilisme*. Et celui-ci passant de la spéculation dans la pratique, y produit à son tour des effets qu'il sera bon de signaler.

I. Le positivisme, qui n'est autre que le matérialisme (p. 413), ne reconnaît que des *faits* et des *lois*. Les lois sont l'élément fixe de la connaissance et l'objet de la science. Mais elles-mêmes manquent de *substratum* et de base; car la substance n'étant pas admise ou étant placée en dehors de ce que peut saisir notre intelligence, que peut être la loi sinon le phénomène lui-même qui apparaît à l'esprit d'une façon plus constante? Ces lois, il est vrai qu'on les déclare *immuables, éternelles;* mais en même temps on

(1) Il se publie à Berlin un recueil intéressant intitulé Psychologie des peuples, par MM. Lazarus et Steinthal.

affirme que tout est *relatif*; l'*absolu* n'existe pas et doit être banni de la connaissance humaine. Tout change donc, et tout se renouvelle, les lois comme les faits. Tout aussi *progresse ;* mais le *progrès* est un changement perpétuel. Quel en est le but et où est-il placé? On ne sait. Lui-même n'est pas fixe, puisqu'il n'y a rien de fixe. Ainsi tout est fluide, *tout s'écoule.*

Le monde est emporté vers un but qu'il ne connaît pas, qui n'existe pas, qui n'est qu'une fiction imaginaire de notre esprit. Que dis-je? On n'admet même pas un but idéal; la cause finale est un mot. Que met-on à sa place? Le *développement*. Mais celui-ci suppose un *être* qui se développe et qui persiste dans son développement, immuable dans son essence. Or ceci est contraire à l'hypothèse matérialiste ou positiviste, qui ne reconnaît pas d'*être* ni de fonds à l'être. Cela est du système contraire et appartient à la métaphysique du panthéisme. Sur le terrain où nous sommes, la loi elle-même n'est rien qu'un mode supposé constant d'un phénomène fugitif, inconstant. Lui seul est le *réel*. Mais l'essence d'un phénomène est d'être variable, mobile, d'apparaître et de disparaître, de s'évanouir dans la durée. Rien ne lui survit qu'un autre phénomène qui lui succède. Ainsi au fond rien n'existe, rien ne subsiste, rien que l'esprit qui conçoit ces choses et les contemple, les rattache à sa propre existence supposée seule durable et permanente.

Lui-même le *sujet* qui perçoit cet *objet*, le moi, l'être pensant, quel est-il ? Jouit-il de la prérogative refusée à son objet, d'être par lui-même quelque chose, un être véritable qui dure et subsiste? Nullement. Lui-même, on le dit bien haut, n'est qu'un pur phénomène. Le moi est une collection de sensations, de pensées, d'actes qui s'échappent sans cesse, à peine retenus par un lien fragile, la mémoire, et par un autre un peu plus fixe, le langage, réceptacle de la pensée humaine, seul dépôt où se retrouve, intacte ou mutilée, la pensée des siècles écoulés, autrement vouée à l'éternel oubli. Elle-même, prise en soi, cette pensée est une fonction du cerveau, portion mobile de matière mobile, qui change, se renouvelle et se dissout comme la matière vivante des organes.

Ainsi l'*objet* et le *sujet*, le *monde* et l'*esprit* n'ont pas plus de consistance et de réalité l'un que l'autre. Ce sont deux termes en présence, dont l'un se reflète dans l'autre, et y dépose son image mobile. Tous deux, le spectacle et le spectateur, sont emportés dans la durée sans fin. C'est l'ombre qui apparaît à une autre ombre, l'ombre d'une ombre. Le néant les attend tous deux au terme du système. — Cette conséquence, c'est bien, sans doute, le scepticisme et le *nihilisme*. Le positivisme ne peut le renier, et doit l'avouer si lui-même il est conséquent.

II. Retournons-nous vers l'autre système. Ici le rôle des termes est renversé. Dans le *panthéisme*, le réel et le vrai, ce n'est ni le phénomène ni sa loi, c'est la *substance*, qui seule existe, seule est permanente. C'est le principe éternel et absolu qui persiste dans ses états les plus divers, se développe et dure éternellement. Le monde et ses lois ne sont que sa manifestation, l'univers visible détaché de lui est un pur néant. Mais lui-même cet être, quel est-il ? Pris en soi en dehors du monde phénoménal qui le réalise, il n'est rien qu'un être abstrait, l'*indéterminé pur*, sans forme et sans attribut. Au début de son existence, il est tout et rien, le *néant* aussi bien que l'*être*. Dans son développement ou son évolution éternelle, il passe d'un état à un autre, et revêt toutes les formes. Pour lui non plus, rien de fixe, pas de repos, tout est mouvement, sa loi est l'instabilité. En lui coexistent tous les contraires, il *s'affirme* et se *nie*, se pose et s'oppose, dans une suite d'affirmations et de négations; passant d'une forme inférieure à une forme plus haute, il la détruit pour en prendre une autre qui sera anéantie à son tour. Il meurt pour renaître, renaît pour mourir et renaître encore. Le *néant*, la *négation* fait partie intégrante de sa nature. Ainsi son existence est une suite de morts et de résurrections sans fin : il ne triomphe et ne vit qu'au milieu des ruines. Quant aux êtres particuliers en qui il est censé vivre, il faut qu'ils renoncent à la qualité d'êtres véritables. Tous sont condamnés d'avance à périr et voués au néant. Il ne faut pas s'y tromper, cette doctrine abstraite de l'*être* et du *non-être*, c'est la glorification de la mort. Toujours la hideuse tête de mort nous apparaît au bout de chaque for-

mule : le monde n'est plus qu'un vaste tombeau, un immense cimetière, Dieu y règne au milieu des morts; il doit s'appeler le Dieu des morts encore plus que le Dieu des vivants. A chaque étape que l'esprit parcourt, on croit trouver le repos, mais en vain, c'est une course effrénée où l'on est emporté à la suite du temps à travers les ruines, selon le mot de la ballade. Voilà le spectacle que vous offre l'histoire de l'humanité.

QUESTION XIV

Du Nihilisme pratique et de ses effets.

DISSERTATION

I. Matérialiste ou *positiviste*, l'homme sent l'instabilité de toute chose et de son être en particulier. Voilà le fait qui domine tout; clair ou non, ce fait n'en est pas moins présent à sa pensée et il lui livre le secret de sa destinée. Dès lors, que fera-t-il et comment devra-t-il se comporter? Au milieu de cette mobilité, une seule chose reste pour lui, fugitive aussi mais réelle et qui, pour le grand nombre sinon pour tous, a toujours de l'attrait parce qu'elle répond au désir du bonheur inné chez tous : la *jouissance*, le plaisir des sens.

Il tâchera donc de la saisir et de se la procurer par tous les moyens. *Jouir* sera son but. Accumuler les jouissances dans le court instant de la durée humaine qui s'appelle la vie, n'est-ce pas le parti le plus raisonnable, la conséquence qui sort des prémisses? Quelques instants d'enivrement et de bonheur, voilà tout ce que peut espérer de mieux un être aussi fragile. « Courte et bonne, » sera la devise. *Utere deliciis, omnia mors adimit.* Pour les natures ardentes l'orgie, puis le néant et l'oubli. L'homme d'un tempérament froid et qui calcule mieux fera autrement. Pour parler comme Platon, l'un remplira sans cesse ses tonneaux percés et pourris, l'autre y versera avec plus de mesure et saura les ménager; mais le motif est le même. Le désir immense de bonheur qui est en chaque homme leur dictera la même conduite. L'insatiabilité des désirs humains est un fait indépendant des systèmes. La jouissance sera tout. Pour le reste, Dieu, l'âme, l'immortalité, mots vides de sens qu'il sera de mode

de tourner en ridicule. Un seul Dieu existe et on n'a pas craint de le nommer : le ventre; un seul moyen de le satisfaire, l'argent. Ainsi raisonnera et parlera l'adepte du système matérialiste ou positiviste; non-seulement il raisonnera, mais il agira conséquemment à ses principes. En restant sur son terrain qui oserait le réfuter (1) ?

II. L'homme qui réfléchit est-il *panthéiste?* En apparence il n'en sera plus de même. Le but de sa vie est plus noble, il voudra vivre de la vie universelle. Il a le culte de l'*idée*, ou de l'*idéal*, l'amour de l'*humanité* qui dans son essence est divine. Le *progrès*, travailler au progrès est aussi un motif capable do l'enflammer. *Dieu* sera souvent dans sa bouche ou au moins le *divin*. Se savoir Dieu, être Dieu, ne fût-ce que pour une parcelle si petite quelle soit, a de quoi le réjouir. Se sacrifier pour une grande idée est un but proposé à l'ambition de toute âme noble et généreuse. — Je ne le nie pas et je maintiens les différences (V. *suprà*, p. 459), mais j'insiste sur les ressemblances. Si ferme qu'il soit dans ces idées, et disposé à les réaliser, à concourir au plan divin, cet homme ne sent-il pas le néant profond des choses ? ne sait-il pas que tout cela se fait sans lui et malgré lui, en vertu de lois immuables et nécessaires ? N'a-t-il pas le sentiment de sa courte durée et du néant de ses efforts ? Par là il reviendra, je le crains, au même but que le premier. Ne voit-il pas en face de lui ce gouffre immense où viennent s'engloutir toutes les existences ? N'en voudra-t-il pas sauver au moins quelque chose ? Dût-il se retrouver dans cet être qui vit et subsiste toujours, ne sait-il pas que cet être lui-même est instable, qu'il meurt et ressuscite sans cesse et qu'il n'a pas conscience de lui-même, que toute sa personnalité consiste dans celle des êtres individuels qui périssent sans conservor la moindre part de leur personnalité, qui passont et sont voués à l'éternel oubli ? Cela étant, il est probable qu'il agira souvent comme l'autre. Que lour langage, que leur poésie surtout diffèrent beaucoup, je le veux, mais souvent ils devront se rencontrer dans la même conduite.

Entre mille voix, y compris celle de Werther et de Faust,

(1) On entendra dire et on lira des mots comme ceux-ci : « Il faut diminuer le cerveau pour élargir le ventre. »

qui confirment ce que je dis, écoutez celle d'un écrivain qui a été souvent l'enfant terrible du panthéisme après l'avoir tant célébré :

« Décidément je veux mettre de côté la politique et la philosophie et me plonger de nouveau dans la contemplation de la nature. A quoi bon tant de tourments? J'aurais beau me sacrifier pour le salut général, quel avantage en résulterait-il pour le monde? La terre ne reste pas immobile, elle tourne dans un cercle éternel, mais sans avancer... Autrefois je savourais avec délices ces beaux vers de Byron : « Les ondes se succèdent; elles se brisent une à une sur la « plage et s'envolent en poussière. »

« L'humanité se meut aussi d'après les lois du flux et du reflux... Qui est-ce que l'on enterre? Qui est-ce qui est mort? Serait-ce le grand Pan. » (H. Heine, *de l'Allem.*, 22.)

J'aime mieux cette poésie que l'autre, la morale a-t-elle beaucoup à y gagner?

III. Mais attendez, tout n'est pas dit et la logique n'est pas encore satisfaite, il lui reste quelques corollaires à tirer.

La fin ou le terme avec le but final de toute chose, c'est le néant. La vie et la mort alternent sans doute comme la condition l'un de l'autre; mais au fond rien ne subsiste de ce qui est individuel; les individus qui se juxtaposent et se succèdent, ne laissent rien d'eux-mêmes après eux. Donc la jouissance, et la jouissance physique surtout est ce qui seul a du prix, comme mesurant le bonheur d'aussi éphémères créatures.

Or, supposons que cette idée de l'*anéantissement*, jointe à celle du plaisir et de la jouissance matérielle, seule vraiment digne des efforts humains, se soit emparée des imaginations plus ou moins perverties et accoutumées à mettre cette morale en pratique; que leurs efforts pour fonder un ordre social nouveau et qui réponde à ce but viennent à échouer, n'est-il pas naturel alors que cette idée les reprenne et les poursuive, qu'ils placent leur ambition et leur gloire là où d'autres auront vu la honte, l'opprobre et la scélératesse? Eux croiront se relever précisément par ce

qui abaisse et dégrade ou avilit aux yeux des autres, ils y placeront leur orgueil. Mais en quoi, direz-vous? Dans l'*anéantissement*. D'autres ont été grands parce qu'ils ont fondé ou construit. Eux aussi seront grands parce qu'ils auront détruit. Ils auront brûlé, renversé, accumulé des ruines gigantesques propres à épouvanter le monde, mais aussi à l'étonner. N'est-ce pas de la puissance? Celle-ci ne se révèle pas moins par ce côté que par l'autre et tout ce qui est fort doit être admiré. L'être et le néant se touchent ou ne font qu'un. Détruire est aussi une tâche utile et noble, un grand travail et qui en prépare un autre. Ce travail s'accomplit dans la création; l'homme doit l'imiter. En agissant ainsi, n'est-ce pas renouveler le monde, préparer la voie à une civilisation nouvelle, faire table rase, déblayer le terrain afin que d'autres puissent y bâtir? Toutes les générations sont solidaires ; la tâche n'est pas la même, mais on concourt ainsi au même plan, etc., etc. — Nous n'inventons rien, tout cela s'est dit et l'acte a suivi la parole. On peut s'exalter dans cette pensée, la méditer et la trouver juste, la préparer de longue main et l'exécuter. Cela est grandiose. La partie ignorante du peuple le plus civilisé peut entendre ces mots, y croire, trouver aussi l'idée grande, sublime et s'y dévouer. Pour quelques-uns c'est une dernière et suprême jouissance, la plus enivrante et après toutes les autres la dernière. Claude, Caligula, Néron, Sardanapale raisonnaient ainsi. Ce fut le rêve d'Erostrate et son calcul. L'*Erostratisme*, comme l'*Hégésianisme* (philosophie du suicide), est au bout de cette philosophie. Sans doute la vengeance, le désespoir et d'autres causes expliqueront ce phénomène dans l'histoire. Mais soyez sûr que l'esprit de système n'y est pas étranger. Il y a les têtes puissantes, les esprits forts qui raisonnent ainsi et agissent en conséquence. On aura beau dire qu'ils sont fous, cette folie est au moins de la démence raisonnante, à sa façon très-bonne logicienne. On ne peut nier qu'elle ne soit très-dangereuse.

D'ailleurs le mal est-il le mal, le bien est-il le bien? Quand les romans, la poésie, les arts, la littérature auront réhabilité le mal, l'horrible, le laid, le hideux, rendu tout spécieux, changé les rôles, fait prendre le faux pour le vrai,

le vrai pour le faux, qu'une telle débauche d'esprit se sera faite dans le monde de l'art ou de l'idéal, il faudra bien que le réel un jour essaye d'y répondre. Il suffira que l'occasion se présente et que les circonstances soient favorables, là où l'*idée* et le *fait* s'appellent et se suivent comme l'éclair et la foudre dans les temps d'orage et de tempête sociale.

Tout cela est logique, ce sont les corollaires qui sortent des principes, et qui montrent ce que sont les doctrines quand de la sphère spéculative elles passent dans la pratique. Il n'y a qu'à lire les écrits d'un grand démolisseur, âpre et froid logicien, nourri de cette philosophie. La prédiction est à chaque page dans ses écrits. (P.-J. Proudhon.)

QUESTION XV

De l'ironie transcendante ou de l'*Humorisme* comme conséquence du panthéisme.

DISSERTATION

Tout cela est triste, et d'un tragique bien sombre. N'y a-t-il pas moyen de sortir de cette tristesse profonde, et, sans dire adieu tout à fait à la mélancolie qu'un tel spectacle est propre à inspirer, de s'égayer un peu à quelque comédie qui ne soit pas trop frivole et où se reproduise encore la pensée intime de l'un ou de l'autre des deux systèmes? Dans ce naufrage des individualités où tout son être périt, l'homme ne se retrouvera-t-il nulle part, et ne lui sera-t-il pas donné de ressaisir un moment sa personnalité chétive qui lui échappe? L'ivresse et le plaisir des sens sont-ils son unique refuge? Une autre jouissance plus digne de lui ne lui sera-t-elle pas offerte? S'il est fait pour contempler par la pensée le néant des choses et de lui-même, et pour y prendre part, ne pourra-t-il en jouir autrement qu'en s'y anéantissant tout entier? Il le pourra sans doute, mais c'est au panthéisme qu'il devra s'adresser; lui seul va lui tendre la main au risque de dépasser encore le but et de replonger son adepte dans l'abîme dont il l'aura tiré.

I. La doctrine dont il s'agit et qui est un rejeton du panthéisme, est celle de l'*ironie* transcendante ou de l'*humorisme*. Elle s'est produite et elle a fleuri quelque temps sur

la terre classique du panthéisme; toute une école l'a professée (1). Nous n'avons rien à inventer, mais à résumer. Seulement il faut sortir de nos habitudes d'esprit et se placer au point de vue du système qui est toujours le panthéisme, mais un panthéisme sorti d'une autre source, le *criticisme* de Kant.

Ici le principe c'est le *moi*, non le moi humain, individuel, pur phénomène et comme tel condamné à toutes les misères, mais le *moi absolu* ou divin, sur lequel est enté le moi humain, avec lequel celui-ci doit s'unir par la pensée et les actes, s'il veut vivre de la vie véritable et heureuse. A ce titre, dans la morale on est un homme vertueux, dans l'art un vrai talent, un homme de génie, doué de la *génialité* divine.

Le point de vue élevé où l'homme doit se placer pour contempler les choses humaines est celui de l'*infini*. Or en présence de l'infini, que peut être le réel, le fini? Rien. Tout devient égal, les différences s'effacent et partout le néant des choses vous apparaît. Le grand et le petit, le noble et le repoussant, le sacré et le profane, le divin et l'humain sont semblables. Tout ce que l'homme révère ou adore n'a plus droit à ses hommages, si on vient à le comparer à ce qui seul est grand. C'est le mot de l'orateur chrétien : « Dieu seul est grand. » L'immuable, l'absolu, le moi divin, voilà ce qui seul subsiste, mérite d'être prisé et admiré.

Dès lors, on peut tout *réhabiliter* à ce point de vue. Le sublime devient ridicule, et le ridicule le sublime, le vil n'est plus vil et n'a plus rien de méprisable, le hideux, l'horrible cessent de vous déplaire. N'ont-ils pas d'ailleurs leur place dans la création? C'est le propre du génie de pouvoir porter à la connaissance des hommes cette vérité par la force d'expression qu'il sait donner à ses peintures et à ses tableaux, car c'est là le secret des choses; à lui de révéler le mot de l'énigme. On est ainsi un grand artiste et un grand poète.

Elevez-vous à cette hauteur et contemplez ce spectacle. Le monde que vous contemplez n'est plus qu'un monde

(1) F. Schlegel, Novalis, Jean Paul, Solger, etc.

absurde et risible. Vous assistez à une immense comédie. Vous rirez, mais aussi vous pleurerez; car tout y est triste et risible à la fois; c'est une *tragi-comédie*. Le beau et le laid non-seulement s'y mêlent, mais s'y heurtent et s'y confondent. La vertu et le vice y jouent leur rôle et se rapprochent au point qu'on peut prendre l'un pour l'autre. Toute prétention, même la plus fondée, est réduite à néant. Le mot de Pascal : « Si tu t'élèves je t'abaisse, si tu t'abaisses je t'élève, » est justifié. *Exaltabit humiles*. Une seule chose est maintenue et mise en relief : l'immuable puissance de l'*idée* ou de l'*absolu*.

Le moi qui est capable de se donner ce spectacle, devient en quelque sorte le moi divin, et la jouissance qu'il éprouve est divine. C'est l'*ironie* sublime ou transcendante de l'*humour*, connue et pratiquée des plus grands poètes, de Shakspeare en particulier (*Hamlet*).

II. L'*humour* n'est pas le comique vulgaire, c'est le comique profond propre à la civilisation moderne ou chrétienne toute pénétrée de l'idée de l'infini. Le rire qu'il provoque est un rire mêlé de larmes, le rire mélancolique, non satanique de Méphistophélès ou de don Juan. L'*antithèse* aussi, la vraie antithèse, non celle des rhéteurs, mais celle du vrai poète, est partout dans ses œuvres parce qu'elle est partout dans le monde. Mais elle se résout dans une synthèse qui échappe à l'œil vulgaire. Tout s'y concilie à une certaine profondeur ou se réconcilie. Le vrai poète, le poète de génie en fera son thème habituel et favori. Le moraliste, le politique, l'homme religieux feront de même pour toute grande question morale, sociale et religieuse.

A ce système cependant il est plus d'une objection à faire, et plus d'un écueil se dresse devant lui contre lequel il vient se heurter et se briser. Ici je serai bref et ne ferai qu'indiquer.

1° Il est *immoral* autant que sceptique. Il réhabilite tout, mais il le fait pour ce qui ne doit jamais être réhabilité; le vice, le laid, le méprisable en soi sont tels et doivent rester tels. Il en est de même du bien en soi ou de la vertu, qui, même dans l'art, doit être respectée et garder sa place. En faisant le contraire, ce système est sans cesse dans le faux,

il trouble les âmes et tend à corrompre les plus saines. Pour remplir sa tâche, il est obligé de farder, de déguiser, d'user de mensonges et de fausses couleurs, d'inventer des artifices, de forcer tous les tons, d'accumuler les sophismes, de jouer avec tous les paradoxes. Ce parti pris de rehaussement et d'abaissement, de réhabilitation du vice surtout, est-il blâmable ou non? On a beau user de détours et de subterfuges, entasser les phrases poétiques, on ne peut nier qu'il ne rende un assez mauvais service à la morale. — L'égoïsme et le scepticisme se laissent voir partout et produisent leurs tristes effets, ne fût-ce que des caractères absurdes et impossibles assez peu estimables d'ailleurs, faibles ou violents, méprisables dans leur vertueuse scélératesse. Le mieux est d'afficher une indifférence sublime où le moi humain reparaît sous le moi divin ou plutôt n'est que le moi humain divinisé. Le culte de la vertu est ici remplacé par le culte de soi, l'*autolâtrie*.

2° Dans l'art, où ce système a surtout sa place, la manie de réhabilitation et d'opposition crée une *antithèse* perpétuelle qui fatigue ou révolte. Le tout aboutit à un pathos absurde, à une confusion qui ressemble au chaos. Une fougue insensée tient lieu de la vraie inspiration. L'impression générale est l'impatience, souvent l'ennui ou la lassitude. Partout le tendu, l'effort visible, la recherche des grands effets. Le plat, le vulgaire, l'horrible inspirent le dégoût et empêchent qu'on ne jouisse de ce qui çà et là peut être grand et beau. L'excitation perpétuelle de la sensibilité seule vous sauve du sentiment d'une énorme fadeur. Des exagérations calculées, des accumulations, des répétitions, des oppositions, cachent à peine, avec le luxe des images, le vide des idées et l'absence de vraie fécondité artistique ou poétique. L'obscur, l'abstrus, l'inintelligible simulent vainement la profondeur et arrêtent à chaque pas. Il y aurait bien d'autres défauts à signaler. Ceux-ci suffisent pour montrer que l'art véritable a d'autres conditions.

3° *En religion*, que dire? Un seul mot suffit. Satan devenu l'égal de Dieu, sinon son supérieur, partage avec lui le trône de l'éternité...

4° Je ne parle pas de l'*ordre social*. Ici on prévoit ce que

la manie d'allier les contraires peut produire d'absurde et d'irréalisable. L'impuissance à formuler la moindre idée pratique et une solution préeise au problème social est surtout manifeste.

De vagues prophéties, un programme où règne le même pathos vide et prétentieux; des grands mots, des phrases creuses et banales, où reparaît toujours l'antithèse, rien de sensé, les utopies caressées, les passions flattées ou excitées sous prétexte d'être calmées; d'étranges sympathies affichées dans le but d'entretenir à tout prix une mauvaise popularité, des contradictions et des palinodies sans nombre, etc., etc.

5° Mais le trait dominant, c'est le *moi* qui s'étale, se contemple et se fait contempler, et pour cela choisit ses poses et ses positions. Ce moi il est plus contemplatif qu'actif, plutôt spectateur qu'acteur en cette tragi-comédie qui se joue devant lui. Il regarde de haut et de loin pour mieux voir et mieux contempler. Il assiste à toutes les luttes, aux catastrophes, aux misères et aux péripéties du drame, sans y prendre part, ou il se retire à temps. Le drame qu'il médite est un drame idéal. Quand il n'y réussit pas, l'orgueil satisfait le console, il use envers la foule des lecteurs du dédain transcendant.

Cette école en Allemagne a eu ses adeptes et quelques représentants distingués ou illustres (J. Paul). Elle y est bientôt tombée dans le mépris et le ridicule. Ailleurs la même pensée se retrouve, non aussi nettement formulée et différemment habillée, mais réalisée et personnifiée. On y reconnaît plus d'un reflet du panthéisme, et de ce panthéisme où le moi domine, quelque chose de la transcendante ironie de l'*humorisme* qui s'est appelé aussi le *romantisme*. (V. l'*Esthétique* de J. Paul.)

QUESTION XVI

Le Pessimisme comme conséquence finale des deux systèmes.

DISSERTATION

Mais voici une autre école et un autre système à la fois panthéiste et positiviste (1) et qui vous donnnera le der-

(1) V. Schopenhauer et son école. V. le Dr Hartmann, etc.

nier mot des deux doctrines en ce qui touche à l'ordre moral. Celui-ci nous ramène droit au *néant*. Et il n'essaye pas de farder son principe ou de le déguiser ; il le proclame hautement ce qu'il est. Loin d'entretenir l'illusion, il la combat et dissipe toutes les illusions. Il va à son but par la grande route, large, droite, découverte. Lui-même s'intitule le *pessimisme* et se dit issu du positivisme. Nous n'en donnerons qu'un très-court aperçu. (Lisez *Schopenhauer*.)

Quand vous avez quelque temps contemplé toute chose et vous-même au point de vue du *moi*, du moi infini, qui rit de tout et rit de lui-même, vous pouvez bien n'être pas toujours très-satisfait du spectacle et le trouver peu réjouissant. L'ironie est trop forte. Le Dieu d'ailleurs peut s'ennuyer dans son isolement sublime. Si vous êtes d'un tempérament mélancolique, vous le prendrez mal et peut-être mettrez-vous les choses au pire. D'abord vous débuterez par une satire impitoyable de tous ces systèmes hardis, prétentieux, construits *a priori*, avec des formules abstraites et souvent inintelligibles. Peu respectueux pour les auteurs, vous les traiterez de charlatans, « démonteurs de cervelles, » etc. (*Id.*) Puis venant à examiner le monde à votre tour en savant et en philosophe, mais en savant et en philosophe positiviste, sans cesser pour cela d'être panthéiste, en un mot en vrai *naturaliste*, vous trouverez que, dans son ensemble et ses détails, le monde n'est pas bon, que rien n'y est bon, ou que la somme du mal y dépasse de beaucoup celle du bien, que tout y est *illusion*, comme aussi l'illusion est dans notre connaissance. Bref, la pièce est mauvaise et mal jouée. Le spectateur lui-même est dupe. Quant à l'auteur, l'auteur du monde et du mal, il n'y a pas à le lui reprocher ni à critiquer son œuvre, car il n'a pu faire mieux : il l'a faite en vertu des lois fatales auxquelles lui-même est soumis ; il l'a faite sans savoir ce qu'il faisait. En d'autres termes, si le monde est mauvais, non le meilleur, mais le pire des mondes qu'on puisse imaginer, la raison en est simple, c'est qu'il est dû à l'action d'une *force* aveugle, immense, infinie, qui incessamment produit et fait *effort* pour se produire elle-même ou se développer : *volonté* aveugle et semblable à l'instinct, dont la vie éternelle se consume en

un effort infructueux, impuissant, d'où naissent la *douleur* et la *souffrance*. Cette force ou volonté arrive tardivement à se connaître, comme à se *représenter* le monde; car elle le crée d'une façon d'abord *inconsciente*, puis *consciente*, lorsque dans son développement elle est parvenue à celui de ces êtres qui est l'être intelligent, l'homme, celui qu'on dit être le plus parfait. Voilà la création et le secret de la création. Ainsi, dans ce monde toute créature fait *effort*, et par cet effort qui demeure vain elle est condamnée à la douleur. La *souffrance* est le grand fait, le fait positif, général, universel. Le christianisme l'a dit, mais d'une façon trop restreinte, ce monde, le monde entier est une immense « vallée de larmes. » Toute créature y gémit : la plante, l'animal, l'homme, tout souffre et tend vainement à une satisfaction impossible, à un chimérique bonheur. Mieux vaut le néant d'où tout être est sorti. (Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, 46.)

La conclusion en effet est qu'il vaut mieux n'être pas que d'être ou de naître dans un pareil monde, que le plus désirable est de rentrer au plus vite dans le néant. Le *suicide* serait la conséquence. Mais non. A quoi bon? Cela ne changerait rien à ce qui existe. Tout est fatal et s'accomplit fatalement, nécessairement. La somme des biens et des maux serait toujours la même. Un autre être également malheureux prendrait votre place. Donc mieux vaut rester : la *résignation*, celle qui naît non de l'espoir, mais du désespoir, vous est prescrite avec la *sympathie* pour les autres créatures dont le sort est semblable. (*Id.*)

C'est la doctrine du *nirvana* et du *bouddhisme* avec lesquels le système reconnaît d'ailleurs son affinité.

Tel est le dernier mot du panthéisme faisant alliance avec le positivisme dans le moderne Occident. Si par les fruits on peut juger de l'arbre, celui-ci doit être jugé. Son fruit le plus mûr, le dernier que cueille la logique, c'est celui-ci : le *néant*, le désespoir, la *résignation* froide, impassible, sans nul espoir, mais accompagnée d'*amour* et de *pitié* pour toutes les natures, y compris l'homme, le plus misérable de toutes, puisque seul il connaît sa misère. Le dernier terme de la civilisation, le dernier mot de la science humaine est de le lui faire connaître. Pour les fervents, les

vrais disciples, c'est là le comble de la sagesse, le plus haut degré de la perfection (1).

D'autres y ajoutent l'opium, le haschish, ou le gin et l'absinthe. En poésie cela vous donnera *les Fleurs du mal* et autres productions semblables.

Est-ce là que conduit le progrès dans la science, dans l'art, la morale et la philosophie ? Nous laissons au lecteur à faire lui-même la réponse, en le renvoyant à ce qui a été dit plus haut de la *réfutation indirecte* (p. 104).

Et la RÉGÉNÉRATION SOCIALE ! Se fera-t-elle sous de pareils auspices? Avant d'en juger, il est bon de faire un peu connaissance avec les doctrines qui prétendent avoir trouvé la solution du problème social : le *communisme* et le *socialisme*, et qui sont d'autres enfants légitimes des deux systèmes.

(1) Le *Dr Hartmann*, dans un livre savant et ingénieux intitulé *Philosophie de l'inconscient* (Berlin, 1869), a développé et complété le pessimisme de Schopenhauer. Que le monde soit le pire des mondes possibles, il veut bien convenir que c'est un sophisme (p. 540); mais, *dit-il*, ce qu'on a voulu seulement prouver, c'est qu'il vaudrait mieux qu'il ne fût pas : « le monde est plus mauvais que sa non-existence. » La création doit son origine à un acte dépourvu de raison. L'*irrationnalité* du monde et le *malheur* de son existence, telle est la thèse que l'auteur entreprend de prouver par une démonstration en règle de plus de 150 pages. En voici un aperçu :

La croyance au bonheur est une *illusion*. Celle-ci a pris plusieurs formes qui répondent aux diverses phases de l'histoire. Ce sont les *stades de l'illusion*. — Au 1er *stade* (l'Antiquité, la Grèce), l'homme s'imagine atteindre le bonheur dans la vie présente ; mais la *santé*, la *jeunesse*, la *liberté*, etc., sont des biens trompeurs ; les peines y sont mêlées aux jouissances et l'emportent de beaucoup. — Au 2e *stade* (le moyen âge), l'homme place sa félicité dans une autre vie ; mais l'immortalité n'est qu'un rêve, une illusion nouvelle. — Au 3e *stade* (le monde actuel), c'est l'avenir de l'humanité qui pour nous recèle le bonheur, résultat du progrès. Mais ce bonheur promis à nos neveux et refusé à ceux qui y travaillent n'est pas moins illusoire que les autres. La somme des maux y sera toujours plus grande que celle des biens. — Conclusion : le néant est préférable à l'existence.

Quelle morale sort de cette théorie ? la morale du Bouddhisme : la froide résignation sans espoir, le désir de l'anéantissement, le suicide moral, le renoncement à la volonté. Pas plus que son maître, l'auteur ne renie cette doctrine. Seulement, par un tour de force de subtilité métaphysique, il cherche à échapper au sombre quiétisme qu'engendre ce pessimisme. Mais il a beau affirmer que la vertu est dans le parfait consentement à la vie et à ses souffrances, non dans un lâche renoncement, que c'est, non dans l'opposition, mais dans la réconciliation avec la vie que consiste la vraie sagesse, les prémisses parlent trop haut. L'abandon de la *personnalité* est au bout de tous ces systèmes : c'est l'*alpha* et l'*oméga* du panthéisme.

SECTION VII

QUESTIONS SOCIALES

I. DU COMMUNISME.

QUESTION I

Idée générale du communisme; ses conditions et ses conséquences.

DISSERTATION

Qu'est-ce que le communisme? Le rêve d'une société parfaite dont le principe est l'*unité*.

La perfection et le bonheur d'une société consistent dans l'accord qui règne entre tous ses membres. Or, ce qui divise les hommes, ce sont leurs intérêts; les intérêts sont divers parce que chacun veut posséder quelque chose en propre. La *propriété*, telle est la cause première de tous les maux qui, depuis l'origine du monde, affligent l'humanité (1). Le remède est de la supprimer. La mise en commun de tous les biens, la coopération de toutes les volontés

(1) « Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisa de dire: *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, que de guerres, que de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables: Gardez-vous d'imiter cet imposteur; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous et que la terre n'est à personne. »

(Rousseau, *Disc. sur l'inég. des cond.*, 2e partie.)

« Le droit de propriété a été le commencement du mal sur la terre, le premier anneau de cette longue chaîne de crimes et de misères que le genre humain traîne dès sa naissance; le mensonge des prescriptions est le charme funeste jeté sur les esprits, la parole de mort soufflée aux consciences pour arrêter le progrès de l'homme vers la vérité et entretenir l'idolâtrie de l'erreur. »

(P. J. Proudhon, *Qu'est-ce que la Propriété?* 1er Mem.)

soumises à la même loi; la *vie commune*, en un mot, voilà l'unique moyen d'établir la paix et le bonheur entre les hommes.

Telle est l'idée qui sert de base au communisme. On la retrouve dans tous les systèmes où apparaît cette utopie, depuis Platon, qui, le premier, l'a nettement formulée (1) et l'a appliquée dans sa *République*, jusqu'aux modernes représentants du socialisme, le fils légitime ou naturel du communisme.

Nous ne voulons pas faire ici l'histoire de ces systèmes ni des essais tentés pour réaliser cette idée. Mais nous tenons à la bien préciser. Il faut savoir ce qu'elle comprend ou ce qu'elle exige, quelles en sont les conditions et les conséquences nécessaires, afin de ne pas se tromper comme on le fait souvent à ce sujet. Ces conditions et ces conséquences forment un tout dont aucune partie ne saurait se détacher; aucune ne peut être évitée ou éludée. En admettre une ou plusieurs et en rejeter d'autres est manquer de logique, se contredire et ne pas savoir ce que l'on veut. Or, c'est ce qui arrive à la plupart de ceux qui, habitués à prêter l'o-

(1) « Quel est le plus grand bien de la société civile, celui que le législateur doit se proposer comme fin de ses efforts, et quel en est le plus grand mal? Le plus grand mal de la société, n'est-ce pas ce qui la divise? Le plus grand bien, au contraire, n'est-ce pas ce qui en lie tous les membres et la rend *une*?... Quoi de plus propre à former cette union que la communication des plaisirs et des peines entre les citoyens! Ce qui dissout cette union, n'est-ce pas lorsque la joie et la douleur y sont propres et personnelles?... D'où vient cette opposition de sentiments, sinon de ce que tous les citoyens ne disent pas en même temps ces mêmes choses : Ceci *m'intéresse*, ceci *ne m'intéresse pas*. Otez cette distinction et supposez tous également touchés des mêmes choses, l'Etat ne sera-t-il pas bien gouverné? Pourquoi? Parce que tous les membres ne seront pour ainsi dire qu'un seul homme.

« Il régnera par conséquent entre nos citoyens un accord inconnu à ceux des autres États... Nos citoyens participeront tous en commun aux intérêts de chaque particulier... nous sommes convenus que cette union d'intérêts était le plus grand bien de la société.

« Chacun ayant pour maxime que l'intérêt d'autrui n'est pas distingué du sien, ils tendront tous au même but de tout leur pouvoir... Quelle entrée après cela la chicane et les procès trouveront-ils dans une société où personne n'aura rien à soi que son corps et où tout le reste sera commun! Ils ignoreront donc jusqu'au nom des troubles et des dissensions qui naissent parmi les hommes à l'occasion de leurs biens, de leurs femmes et de leurs enfants. Ils jouiront d'une paix inaltérable. Ses pauvres n'y feront pas basseement la cour aux riches. On n'y éprouvera pas les embarras et les chagrins qu'entraîne après soi l'éducation des enfants, le soin d'amasser du bien, etc. Ils mèneront une vie cent fois plus heureuse que celle des athlètes aux jeux Olympiques. »

(Platon, *Rép.*, V.)

reille aux déclamations contre la société, accueillent si facilement ces rêves. Il ne suffit pas d'être porté vers un système à cause de ce qu'il promet, il faut distinguer ce que cachent ces promesses et à quel prix elles peuvent se réaliser. Autrement on est dupe de vaines apparences, et l'on caresse des chimères. Au reste, ces conséquences et ces conditions, tous les vrais communistes les ont adoptées ou malgré eux y ont été entraînés.

1° Le principe c'est la *communauté des biens;* c'est donc la suppression totale de la *propriété.* Cette condition, on l'accorde, puisque c'est la base du système. Mais il faut s'entendre. Il ne s'agit pas seulement de la propriété foncière ou de la terre. On doit y ajouter tout ce que chacun peut posséder en propre, les instruments du travail et les fruits du travail, la nourriture, le logement, le vêtement, etc. Tout cela doit être en commun. Autrement vous maintenez des intérêts dont la force très-grande déjouera vos efforts. Avec ces intérêts particuliers renaît la division; on retombe dans tous les inconvénients qu'on avait voulu éviter. Platon le dit très-bien : « Personne n'aura rien à soi que son corps. » Encore cette restriction est de trop, comme on le verra. Ceux qui protestent sont des gens à courte vue, qui ne savent pas raisonner. Rien en propre, tout en commun; partage égal de toutes les jouissances, repas en commun, demeure commune, égalité des salaires, exclusion de l'épargne, etc., etc. On ne peut se soustraire à une seule de ces conditions sous prétexte qu'on est modéré, qu'on ne veut pas tomber dans l'excès ou pousser les choses à outrance. Cela est puéril; il n'y a pas ici d'excès, car c'est l'idée même de la chose que l'on répudie après l'avoir admise. S'arrêter en chemin, c'est ajouter aux inconvénients du principe contraire que l'on a voulu éviter et qui tous rentrent par cette porte, ceux du principe que l'on suit ou qu'on adopte et qui impose à son tour bien d'autres sacrifices, ainsi qu'on va le voir, à mesure que nous avancerons.

Les déclamations contre la *propriété,* qu'on le sache bien, mènent à toutes ces conséquences. Ceux qui s'y livrent ne paraissent pas s'en douter. C'est telle ou telle pro-

priété qu'ils ont en vue, la terre, le capital, etc. Ils partent de là pour faire la guerre à l'ordre social qui les admet; ils en énumèrent les défauts et les vices; mais en déclamant contre la propriété, ils la reconnaissent sous d'autres formes ou seulement ils la restreignent. On peut montrer du talent et de la verve dans la polémique, mais ce sont toujours de pitoyables logiciens. Les vrais communistes sont plus hardis et plus conséquents; ils s'indignent contre ceux qui font ces restrictions timides (1).

Aussi trouvons-nous parfaitement logique la thèse suivante, du plus violent adversaire de la propriété, appliquant à la société ce qui est vrai de la communauté:

« Propriété et société sont choses qui répugnent invinciblement l'une à l'autre : il est aussi impossible d'associer deux propriétaires que de faire joindre deux aimants par deux pôles semblables. Il faut ou que la société (communiste) périsse ou qu'elle tue la propriété. » (P. J. Proudhon, *Qu'est-ce que la Propriété?* 1er Mém.)

Seulement il faut entrer franchement dans cette voie et ne pas, après y avoir mis le pied, s'échapper à l'aide de subtilités ou de projets ridicules. Soutenir la *thèse* et l'*antithèse* pour arriver à une *synthèse* absurde n'est pas lever la contradiction, c'est le fait d'un sophiste ou d'un esprit stérile et violent, très-fort pour attaquer et pour détruire, impuissant à rien édifier. Mais poursuivons.

2° La seconde conséquence est la suppression de la *famille*, ce qui entraîne la *communauté des femmes*. Dans une telle société, la famille est-elle possible? Non évidemment. Celle-ci est la petite société dans la grande, et si elle ne la détruit elle la trouble. Avoir une femme à soi, des enfants à soi, être mari, père, frère, fils, etc., c'est avoir

(1) Morelly, Code de la nature. « Article 1. Rien dans la société n'appartiendra singulièrement ni en propriété à personne. La propriété est détestable et celui qui tentera de la rétablir sera renfermé pour toute sa vie comme un fou furieux et ennemi de l'humanité. — Chaque citoyen sera sustenté, entretenu et occupé aux dépens du public. — Article 2. Toutes les productions seront amassées dans des magasins publics pour être distribuées à tous les citoyens et servir aux besoins de la vie. Les villes seront bâties sur le même plan; tous les édifices à l'usage des particuliers seront semblables. — A cinq ans tous les enfants seront enlevés à la famille et élevés en commun aux frais de l'État, d'une façon uniforme, etc. »

des affections propres, des êtres que l'on chérit de préférence à d'autres; c'est introduire dans la communauté des passions, des conflits, des rivalités, des intérêts distincts et opposés qui bientôt la dissolvent. Ainsi après la communauté des biens vient la *communauté des femmes*, celle des *enfants*, l'abolition du *mariage*. On s'imagine toujours ici qu'il ne s'agit que des héritages, de la facilité accordée au *divorce*, etc. C'est être dans l'erreur la plus complète. Qu'on ne se récrie pas contre cette conséquence, elle est aussi rigoureuse que la première. Aussi pas un vrai communiste n'a reculé devant elle. Platon, le divin Platon, le plus grand moraliste de l'antiquité, est ici un grand exemple à méditer. Toute cette partie de sa *République* (liv. V) qui concerne les femmes et qui a tant scandalisé les modernes est à ce sujet très-instructive. C'est que Platon, grand moraliste, est aussi un grand logicien; chez lui la logique, comme chez tous les auteurs de systèmes, a pris le dessus. Nous citerons quelques passages pour l'édification de ceux qui veulent savoir ce qu'est le communisme vrai et conséquent, non en perpétuelle contradiction avec lui-même et avec son principe :

« Que les *femmes* de nos guerriers soient *communes* toutes à tous... que les enfants soient communs et que les parents ne connaissent pas leurs enfants ni ceux-ci leurs parents.... (*Rép.*, V.)

« Je ne crois pas qu'on me conteste les avantages que la société retirerait de la communauté des femmes et des enfants, si l'exécution de ce système était possible. »

Quant au *mariage*, voici ce qui en reste ou en quoi il consiste :

« Vous donc, en qualité de législateur, après avoir fait un choix des femmes comme des hommes, vous les assortirez selon les humeurs et les caractères.....Avec cela il est évident que nous ferons des *mariages* aussi saints que possible ; les plus avantageux à l'Etat seront les plus saints..... (*Ibid.*)

« On fera tirer les époux au sort en ménageant les choses si adroitement que les méchants sujets se prennent à la fortune et non aux magistrats du malheur de se voir exclus.... (*Ibid.*)

« Leurs enfants, à mesure qu'ils naîtront, seront remis entre les mains d'hommes ou de femmes chargés du soin de les élever.... On les portera au bercail commun.... (*Ibid.*)

« Comment distingueront-ils leurs pères, leurs filles et les autres parents? Ils ne les distingueront pas.

« Chacun d'eux trouvera dans les autres un frère ou une sœur, un père ou une mère, un fils ou une fille..... » (*Ibid.*)

Tout cela, j'en conviens, n'est pas très-moral selon les idées vulgaires (le *mariage libre* l'est-il davantage ?). Mais c'est très-juste et très-conséquent. La femme y perd tous les attributs de son sexe, mais elle devient l'égale de l'homme; elle a les mêmes droits et aussi les mêmes devoirs; elle est soumise aux mêmes exercices; elle va à la guerre, s'exerce dans les gymnases.

« Qu'elles partagent avec leurs maris les travaux de la guerre et les autres fonctions attachées à leur emploi de gardiens de la république. Tous les emplois doivent être communs entre nos guerriers et nos guerrières. » (*Ibid.*)

Ce qui suit est par trop antique pour être cité, mais avait son modèle à Sparte (1).

Que les inconséquents se récrient et se voilent la face, il n'en est pas moins vrai que c'est jusque-là qu'il faut aller (sauf les gymnases). L'histoire elle-même ne restera pas en deçà. Platon est le vrai logicien du communisme. Il faut le citer à ceux qui aiment avant tout la logique comme à ceux qui veulent savoir ce qu'est l'esprit de système.

3° L'*éducation commune des enfants* est un autre corollaire qui n'a pas besoin de démonstration. Elle doit commencer dès la naissance et se poursuivre à toutes les époques de la vie et à tous les degrés. Les enfants seront conduits au bercail, élevés sous l'œil des magistrats, sur-

(1) L'excuse de Platon est dans les mœurs antiques. On sait qu'à Sparte les jeunes filles s'exerçaient en public dans les gymnases. La pudeur est un sentiment moderne et surtout chrétien. Aussi ces passages nous choquent et nous révoltent. Mais ne pourrait-on pas reprocher à Platon d'avoir oublié sa propre doctrine quand il ajoute : « Car on a et on aura toujours raison de dire que l'utile est honnête et qu'il n'y a de honteux que ce qui est nuisible. » (*Ibid.*) — Platon ici se contredit. Ailleurs (*Gorgias*) il fait, comme Socrate, de l'honnête la règle de l'utile, non de l'utile la règle de l'honnête.

veillés, etc.; leur capacité sera reconnue; leur vocation, leur profession leur seront assignées. Il est clair que le choix d'un état, de la fonction particulière que le citoyen doit remplir toute sa vie ne peut être abandonné à l'arbitraire de chacun. Les magistrats seuls en décident.

Voilà les trois institutions fondamentales de tout communisme conséquent : *communauté des biens*, *communauté des femmes et des enfants*, *éducation commune* dès l'âge le plus tendre, à laquelle il faut joindre le *choix des vocations*, la distribution des emplois ou des professions selon les capacités. Cela se retrouve partout, soit dans les utopies anciennes et modernes, soit dans les essais de société qui ont été faits pour réaliser avec des nuances différentes l'idée ou le principe communiste.

4° Une autre condition est la nécessité d'un *pouvoir suprême*, *régulateur* et *directeur*, dont l'*autorité absolue* ne peut être contestée par personne. Que ce pouvoir soit confié à un seul ou à plusieurs, individuel ou collectif, soumis lui-même à certaines conditions d'élection et de contrôle; qu'il soit élu par la majorité, une minorité éclairée ou par tous, remis au sort, etc., peu importe. Dès qu'il existe chacun doit le reconnaître et s'y soumettre. L'étendue de ce pouvoir est illimitée. Lui seul remplace les volontés individuelles qui doivent obéir aveuglément à ses ordres. Ce pouvoir fait la part de chacun, lui assigne son rôle ou sa fonction, surveille tous les actes, punit et récompense, réprime les abus et les fautes. A la fois autoritaire et disciplinaire, il doit entrer dans les détails et les secrets les plus intimes de la vie ou plutôt celle-ci n'a pas de secret. Tout s'y fait au grand jour sous l'œil des magistrats. Nous renvoyons encore ici à Platon, qui seul a très-bien vu et compris ce qu'exigeait à cet égard le principe.

Enfin il ne faut pas laisser ignorer ce que ce principe exige impérieusement sur un point capital, la *liberté des individus*. Celle-ci évidemment ne peut d'aucune façon et sous aucune forme subsister dans le système. La liberté, pour chacun, c'est le libre exercice de sa volonté, le droit qu'il a de rester maître de lui-même et de ses actes, d'en disposer à son gré et à sa guise, de changer ou de modifier

ses résolutions, de se choisir lui-même ses occupations et son état, de l'exercer à ses risques et périls, etc. Un tel droit, un tel pouvoir est absolument incompatible avec le principe de l'unité sociale qui est la base de la communauté. Il contredit la règle qui y maintient l'ordre et l'harmonie. Supprimez cette condition, tout s'écroule, le rêve s'évanouit. A la place de l'ordre vous avez le désordre. Le règne des volontés individuelles, substitué à la volonté générale, produit l'*anarchie*. Oser dire que c'est là précisément l'idéal d'une société dont la base est la *solidarité* et la *mutualité*, savoir, la liberté absolue des volontés individuelles (Proudhon), est un défi porté à la raison et au bon sens. La hardiesse du paradoxe n'en peut masquer le vide et l'absurdité.

Le renoncement à la liberté est le premier sacrifice qu'exige une telle société de l'individu qui veut y être admis. A la place elle lui promet d'autres avantages, la paix, l'égalité, toutes les douceurs de la fraternité, avec d'autres avantages plus extérieurs, mais qui ont leur prix, tels que la sécurité des moyens d'existence ; elle le délivre de tous les soins de la vie matérielle et de ses besoins, des soucis attachés à l'acquisition ou à la conservation et à la gestion de la propriété, etc. ; elle le décharge de toute responsabilité.

Mais il faut savoir ce qu'en récompense et pour prix de ces avantages il doit lui-même accorder, ce à quoi il est soumis et jusqu'où va cet abandon de la liberté. Ce n'est pas seulement de la liberté extérieure qu'il s'agit, de la liberté d'aller, de venir, de travailler, etc. Il conservera son corps, dit Platon. Cela est faux. L'*habeas corpus* est un droit, et un droit qui entraîne avec lui bien d'autres droits. Cette propriété ramènerait toutes les autres : le soin du corps, la nourriture, etc. On l'a vu pour la femme et comment le moraliste la respecte.

A l'extérieur d'abord, tout doit être réglé : le travail, les heures de travail, la distribution du rémunération, le choix des vocations, des ca aptitudes, les épreuves, les repas, l'habilleme ce n'est pas tout; car cela c'est la liberté ex

la liberté *intérieure*, que devient-elle ? Le membre de cette société conservera-t-il sa manière propre de voir et de penser, de croire, de juger, d'exprimer sa pensée ? Sera-t-il libre dans ses opinions et ses croyances, dans son culte, dans ses paroles, ses écrits, etc. ? — Nullement, car cette liberté c'est le principe et la racine de toutes les autres; c'est celle qui engendre le plus de divisions, d'où naissent les partis, les sectes, les dissensions. Avec elle la discorde va renaître de toutes parts, avec elle la sédition et la *rébellion*. La société est sans cesse menacée de se dissoudre et à la veille des révolutions.

Donc, aucune liberté intérieure ni extérieure, religieuse ou philosophique, artistique, littéraire, etc. Tout est réglé et fixé par la loi, surveillé et contenu par le pouvoir indiscutable qui la représente. Faire ici des réserves, vouloir faire rentrer sous une forme quelconque ce qui a été banni d'une telle société, est contraire à son principe et absurde. L'*unité* exclut la *variété* et la variété ici, c'est la division; l'opposition, c'est la liberté. L'auteur cité plus haut disait avec raison : « Les deux pôles se repoussent. »

Tout ce qui précède c'est l'essence même du communisme. Les vrais logiciens l'ont très-bien vu; tous ceux qui ont essayé de réaliser l'idée communiste y ont été poussés par la force des choses. L'histoire des sectes communistes, très-instructive sous ce rapport, montre très-bien cette nécessité. Parmi les théoriciens, Platon est le plus remarquable, parce qu'il est le plus philosophe. Sa république offre le type vrai et pur. Déjà dans ses *Lois* il s'en écarte. Les concessions qu'il fait ou croit faire à la faiblesse humaine sont des inconséquences. Essayer ici de concilier les principes contraires est une entreprise vaine. On a les inconvénients des deux systèmes, de la propriété et de la communauté. Le *socialisme* y parviendra-t-il? On le verra. Il n'y a que les sociétés religieuses qui aient résolu le problème, qui pratiquent la communauté. Pourquoi ? C'est qu'elles ne sont pas des sociétés civiles. Leur base est différente, leur but est tout autre. Ce sont des associations particulières qui n'ont rien à voir avec la société civile et politique. (Voy. Thiers, *de la Propriété;* Franck, *le Communisme*

jugé par l'histoire; Reybaud, *les Réformateurs ;* J. Simon, *la Liberté civile.*)

QUESTION II

Le communisme dans l'histoire. — Des utopies et des sectes communistes. — Le communisme ancien et le communisme moderne.

PROGRAMME

Comment cette idée a-t-elle pu s'établir dans certains esprits et les séduire au point de leur faire passer sur toutes les objections ? — Distinguer d'abord le communisme théorique et le communisme pratique. Le premier s'explique par l'esprit de système ; il se rencontre surtout chez quelques philosophes dont la doctrine est toute pénétrée de l'idée de l'*unité*. Exemple : l'idéalisme platonicien, pythagoricien, le mysticisme alexandrin (Thomas Morus, Campanella.) — Ce sont d'ailleurs de pures utopies qui n'ont pu se réaliser. — Les autres sont des sectes plus ou moins mystiques : les *esséniens* et les *thérapeutes*. — Essais plus modernes des saint-simoniens, icariens, phalanstériens. — Etablissement des jésuites au Paraguay. — Toutes ces tentatives ont échoué. — Sociétés antiques se rapprochant plus ou moins de l'idéal du communisme (Sparte, la Crète). — Leur position particulière. — Les vices de ces institutions et les causes de ruine de ces Etats sont signalés par Platon lui-même (*Lois*, I) et par Aristote (*Polit.*, I).

Communisme ancien ; communisme moderne. — Leur différence. L'un place l'idéal social dans l'unité fondée sur la vertu du citoyen et l'obéissance aux lois, base de la cité antique. Le communisme moderne y cherche plutôt la satisfaction des besoins matériels et les jouissances de l'individu, ou un remède aux misères sociales. — L'un né d'un spiritualisme exagéré, l'autre plus *matérialiste* et plus *sensualiste*.

Peut-on appliquer aux sociétés modernes le principe du communisme, qui est la négation même de la *liberté ?* — La société moderne marche dans le sens contraire au communisme qui est la liberté, le progrès de la liberté, le développement des droits des individus. La famille aussi est plus

fortement organisée que dans les sociétés anciennes. Là est l'obstacle invincible à l'établissement du communisme.

QUESTION III

Pourquoi le communisme s'est-il toujours reproduit dans l'histoire? — Quelles sont les causes qui expliquent son apparition.

PROGRAMME

Raisons principales : imperfections de l'ordre social, besoin des réformes, révolutions, affaissement des esprits, découragement succédant à des espérances trompées. Distinction des *tendances* communistes et des *systèmes* nettement formulés.

Deux choses dans le communisme : la partie *négative* et la partie *positive*. 1° La partie destructive, nette et précise ; les attaques contre la propriété, celle-ci de tous les temps; lutte éternelle des pauvres contre les riches, surtout dans les sociétés et aux époques où le bien-être matériel est donné comme but de la vie, et recélant tout le bonheur humain. — 2° La partie théorique et dogmatique, vague et chimérique, peu accessible aux masses; ses vices n'apparaissent pas aux ignorants. Quelques rêveurs ou fanatiques seuls y croient. Pour les autres, moyen puissant d'*ambition*, d'exploitation des souffrances du peuple, appel aux passions, déclamations violentes des démagogues. — Promesses fausses et irréalisables. — Autre raison : exagération de la puissance de l'*État* dans certaines formes de gouvernement. Centralisation; despotisme, abdication de la personnalité, affaiblissement des caractères. — Conclusion.

QUESTION IV

Réfutation du communisme. — Comment se fait cette réfutation?

ESQUISSE

Deux manières de réfuter le communisme : l'une *directe*, l'autre *indirecte* (V. p. 52).

1° *Réfutation directe.* Discussion du principe qui sert de base au communisme. Ce principe est la notion d'*ordre* ou d'*unité*. Or, l'unité, qui exclut toute *variété* (Aristote, *Polit.*, II) et supprime toute *liberté*, peut-elle être la base de la société

humaine? Celle-ci avant tout composée d'êtres libres. La caractéristique de l'espèce humaine est la liberté. La société se définit la réunion des *personnes* morales. — Ordre physique, ordre moral. — Le communisme supprime cette distinction, et ramène l'ordre moral à l'ordre physique; il assimile la société humaine à celle des animaux, des castors ou des abeilles. — La *liberté* compatible avec l'*ordre*, vrai but de la société civile ou politique. Le problème social est de les combiner. Elever les hommes à la dignité de personnes morales, les faire jouir de tous leurs *droits* en accomplissant les *devoirs* qui s'y rattachent, en cela consiste le *progrès social*. Le système qui méconnaît ce principe rétrograde au lieu d'avancer, et propose un faux idéal où ne peuvent se trouver ni le vrai bien ni le vrai bonheur, mais un bonheur purement matériel. L'homme s'y avilit et s'y dégrade; la vertu y est impossible. — Une telle société n'est pas une société, c'est un troupeau d'esclaves conduit par un chef ou par des chefs qui eux-mêmes non exempts des erreurs et des faiblesses humaines doivent se livrer à toutes leurs passions et ne peuvent être que des tyrans; l'exercice d'un pouvoir absolu amène infailliblement la tyrannie.

Montrer de plus qu'aucun des inconvénients qu'on a voulu éviter n'est écarté d'une telle société qui en produit une foule d'autres.

Partant de ce principe que la *liberté*, une liberté réglée, sage ou raisonnable, est le but de la société humaine, on rétablira par la voie directe tout ce que le communisme détruit. On en démontrera la légitimité comme découlant rigoureusement du principe : 1° la *propriété;* 2° la *famille*, les droits et les devoirs respectifs de ses membres; 3° le rôle de la *femme* en particulier; 4° d'autres droits que le communisme supprime, l'héritage, l'épargne, etc.; les droits du père de famille dans l'*éducation de ses enfants;* pour ceux-ci, la liberté du choix d'un état et de la *profession*, etc.

On montrera la légitimité des affections de l'individu et de la famille que le communisme détruit ou dénature, le caractère faux, la corruption et le danger de celles qu'on y substitue, etc. On repoussera la qualification d'*égoïsme* donnée aux premières qui sont la condition

des secondes, leur sauvegarde et leur force véritable (1).

2° *Réfutation indirecte* ou réduction à l'absurde. Elle est comprise dans ce qui est dit plus haut (Q. I). Elle consiste à déduire par la logique les conséquences absurdes qui découlent du principe communiste et à montrer qu'elles ne peuvent être niées ni éludées. — Cette double réfutation est déjà dans Aristote (*Politiq.*, liv. II). — Cf. Thiers, *de la Propriété.*

On dit souvent de la république de Platon et de tout autre plan de réforme sociale : C'est un *idéal*, qu'il est impossible de réaliser, la faiblesse humaine ne comporte pas une société aussi parfaite. C'est ce que Platon donne partout à entendre. Ses *Lois* offrent un idéal moins parfait comme concession faite à la nature humaine. Or, c'est là une profonde erreur. Une telle société n'est pas impossible parce qu'elle est trop parfaite. Loin de là, si elle était réalisée, elle serait la plus imparfaite des sociétés. Pourquoi ? C'est que l'idéal qu'elle propose est un faux idéal, en contradiction avec la vraie nature humaine; il en méconnaît les principes, les besoins, comme les droits : la personnalité, la famille, la vraie moralité. La femme n'y a pas sa place, l'enfant n'y est plus l'enfant, le citoyen n'est pas vrai citoyen. Toutes les relations sont faussées. Une telle société n'est donc pas le type d'une société parfaite; si elle existait, elle serait une monstruosité. On ne trouve des traits semblables que dans l'enfance des sociétés les plus voisines de la barbarie, ou, comme à Sparte et en Crète, là où le législateur a dû se plier à des circonstances particulières et poursuivre un but spécial. — *Objection* tirée des sociétés religieuses déjà réfutée ; elles n'ont rien de commun avec la société civile. — *Voir les ouvrages cités plus haut.*

(1) « L'association naturelle et de tous les instants c'est la famille. — L'homme a deux grands mobiles de sollicitude et d'amour, la propriété et les affections. — Ainsi que la douce saveur du miel disparaît dans une vaste quantité d'eau, de même l'affection que font naître ces noms si chers (de père, de fils, de frère, etc.) se perdra dans un État où il sera inutile que le fils songe au père, le père au fils, etc. » — « On ne saurait dire tout ce qu'a de délicieux l'idée et le sentiment de la propriété. — L'amour de soi que chacun de nous possède n'est point un sentiment répréhensible, il est tout à fait naturel. » L'égoïsme n'en est qu'un coupable excès. — « Il serait bon d'énumérer non pas seulement les maux, mais aussi les avantages que la communauté détruit. » (Aristote, *Politiq.*, II.)

II. DU SOCIALISME.

QUESTION I

Idée du socialisme ; ses rapports avec le communisme.

ESQUISSE

On confond souvent le socialisme avec le communisme ; les deux mots, dans le langage commun, sont presque synonymes. Pourtant le socialisme répudie hautement cette parenté. Il ne parle qu'avec dédain du communisme ; il proteste énergiquement contre ses principes, les rejette et les condamne (1). Il ne veut pas, dit-il, abolir la *propriété*, mais seulement la *transformer*. Non-seulement il laisse subsister intacte la *famille*, mais il ne songe, elle aussi, qu'à la perfectionner. Il s'agit de détruire les abus que consacre la législation actuelle, relativement au *mariage* et aux droits méconnus de la *femme*, à l'*héritage* et aux *successions*, à l'*éducation* des enfants livrée à l'arbitraire du père de famille, etc. — Loin de porter atteinte à la *liberté* civile ou politique, il a pour but de l'étendre et de la généraliser. Il vient consacrer tous les droits, garantir toutes les libertés. A lui surtout, la liberté est chère, mais il la veu pour tous. Voilà pourquoi il réclame si énergiquement la suppression de tous les priviléges. C'est en renversant les obstacles, en corrigeant les excès d'une liberté illimitée tels que la *concurrence*, le *monopole des capitalistes*, etc., en combattant l'*individualisme*, qu'on arrivera à fonder la vraie liberté. En tout cela, il n'a d'autre intention que de défendre les faibles contre les forts, d'établir le règne de la *justice* et de venir en aide aux opprimés.

Ce langage est celui du *socialisme relativement modéré*, le seul avec lequel on puisse engager une discussion sé-

(1) Est-il toujours sérieux? On se le demande quand on lit ce serment de Proudhon : « Je jure que, dans ces principes, il ne se rencontre rien, absolument rien de contraire à la famille, à la liberté, à l'ordre public. »

(P. J. Proudhon, Préf. de *la Banque du peuple.*)

rieuse. C'est uniquement de lui que nous voulons nous occuper. Ailleurs ce sont des théories tellement insensées qu'elles se réfutent d'elles-mêmes. Celles-là, c'est au sentiment révolté de la conscience publique et au ridicule à en faire justice. Les bases de toute société, la propriété, la famille, la religion, la morale y sont ouvertement attaquées, perpétuellement menacées, outragées, insultées. Le langage est si violent et si grossier qu'on ose à peine le reproduire. Mais ici c'est au nom de la science et de la philosophie que s'annoncent les réformes; on ne fait que suivre l'inévitable loi des sociétés humaines, la loi du progrès qui est écrite dans l'histoire.

Ces maximes sont belles; mais quand on vient à examiner de près les doctrines socialistes, à sonder les principes et à les suivre dans leurs conséquences, lorsqu'on voit ensuite quelles sont les réformes que proposent les auteurs de ces systèmes et d'où la société doit sortir transformée et régénérée, sinon parfaite et heureuse, il est facile de voir que ce sont là de vaines paroles. Ce qui est annoncé comme devant perfectionner la société ne paraît bon qu'à la renverser et à la détruire. Les bases qu'on a déclaré vouloir conserver et respecter elles-mêmes sont ébranlées.

La *propriété*, dit-on, sera *constituée* et assurée; mais si elle l'est de telle sorte qu'en réalité l'Etat soit seul propriétaire, comment justifier la thèse que l'on soutient? L'héritage supprimé, le mariage proclamé libre, avec la faculté illimitée du divorce, l'éducation des enfants ôtée au père, on se demande ce que devient la *famille*. Qu'est-ce que la *liberté* du citoyen, quand celle-ci est sans cesse annulée, suspendue, contrariée dans l'exercice des droits les plus élémentaires et les plus sacrés, quand elle est à la merci d'un pouvoir arbitraire et tyrannique qui, sous mille prétextes, s'ingère dans tous les actes de la vie privée, pour qui rien n'est inviolable, pas plus la liberté de conscience que celle du foyer domestique ou le pouvoir de jouir et de disposer de son bien, etc.? Il semble que tout cela est assez malaisé à concilier; la contradiction est manifeste.

La conclusion pour nous est que le socialisme, même le plus modéré, est un communisme déguisé ou *inconséquent*,

ou si l'on veut une *tendance au communisme*. S'il en renie ostensiblement les principes, au fond il les caresse et les adopte. Ceux-ci, sous des noms différents, reparaissent dans la théorie; et, dans l'application, ils conduisent aux mêmes conséquences. Il procède, il est vrai, par des voies indirectes ou détournées. Peut-être se fait-il illusion; mais la logique est plus forte et emporte vite les intentions. Ainsi, des deux côtés, les résultats sont les mêmes. Voilà pourquoi il importait d'abord de bien définir le communisme; lui seul est le type, et, le type connu, on peut apprécier les déviations. Le socialisme qui s'en écarte dans la théorie y revient sans cesse dans la pratique. A l'œuvre d'ailleurs on reconnaît l'artisan. Toute son histoire est là qui prouve que rien n'est exagéré dans nos assertions. Il ne peut plus y avoir de doute à cet égard.

Comme il est cependant des esprits qui ont besoin qu'on leur démontre même ce qui est évident, nous nous proposons de soumettre à la critique les deux bases principales sur lesquelles le socialisme repose, savoir : 1° l'idée qu'il se fait de la *société civile;* 2° sa notion de l'*Etat*. Sans entrer dans l'examen des divers systèmes socialistes, nous examinerons aussi dans quel esprit y est abordée et résolue la question qui surtout le préoccupe, et dont la solution lui paraît contenir l'avenir de la société nouvelle, le *problème économique.*

En discutant ces principes, nous aurons l'occasion de prouver plus en détail ce que nous venons d'avancer : 1° que le socialisme au fond n'est qu'un communisme *déguisé* ou *inconséquent;* 2° qu'il conduit aux mêmes résultats et ne peut s'y soustraire qu'à force de contradictions. Sa base étant fausse et ses conséquences subversives de toute société, nous en conclurons que l'avenir ne peut lui appartenir; ses promesses sont vaines, elles ne peuvent séduire que des ignorants, des esprits superficiels et irréfléchis. — Mais ce que nous tenons surtout à mettre en lumière, c'est la parenté de ces doctrines socialistes avec les deux systèmes précédents, le matérialisme et le panthéisme.

QUESTION II

Du principe qui sert de base au socialisme, ou de la solidarité.

PROGRAMME

Ce principe, c'est l'idée même qu'il se fait de la société humaine et de la *société civile* en particulier. Dans le communisme, ce principe est l'*unité;* pour le socialisme, c'est la *solidarité.*

La société est une *association* dont tous les membres sont *solidaires.* Telle est la définition qu'on trouve partout chez les écrivains socialistes. Quelquefois le mot solidarité est remplacé par la *mutualité*, la *collectivité*, la *réciprocité*, etc. Mais la pensée reste la même; la doctrine, dans son essence, n'est ni changée ni modifiée.

Ces deux mots *association* et solidarité sont inséparables dans la langue du socialisme. Il les inscrit sur son drapeau. La *fraternité* n'est qu'un synonyme. Aussi a-t-il changé l'ordre des termes dans la devise républicaine. C'est l'*Égalité* qui est la première; la *Fraternité* vient ensuite, et la *Liberté* est rejetée à la fin. Si elle n'est pas supprimée, elle semble n'être que la conséquence (1).

La *solidarité :* que renferme ce mot qui est la base du système ? quelle est sa signification exacte et précise ? quelle en est la portée ? C'est ce sur quoi le socialisme n'a

(1) Voici ce que dit à ce sujet Proudhon, l'enfant terrible du socialisme : « Aussi les promoteurs quand même de l'association sentant combien leur principe est stérile, antipathique à la liberté, font-ils les plus incroyables efforts pour entretenir ce feu follet de la fraternité. Louis Blanc est allé jusqu'à retourner la devise républicaine, comme s'il eût voulu révolutionner la révolution. Il ne dit plus : *Liberté, Egalité, Fraternité*, il dit : *Egalité, Fraternité, Liberté.* C'est par l'*Egalité* que nous commençons aujourd'hui. Quant à la Liberté, elle se déduira de la Fraternité. Louis Blanc la promet après l'association, comme les prêtres promettent le paradis après la mort.

Nouveau Sganarelle, il place l'Egalité à gauche, la Liberté à droite, la Fraternité entre deux comme le Christ entre le bon et le mauvais Larron. Nous cessons d'être libres, pour devenir égaux, après quoi nous redeviendrons libres dans la mesure des convenances du gouvernement de *chacun suivant sa capacité, à chacun suivant ses besoins.* Ainsi le veut l'égalité suivant Louis Blanc. — Plaignons les gens dont la capacité révolutionnaire se réduit à cette *casuistique.* Le royaume des innocents est à eux. — Qui fera l'évaluation de la capacité ? qui sera juge du besoin ?

(P. J. Proudhon, *Idée générale de la Révol.*, p. 103.)

garde de s'expliquer. Rien n'est plus vague ou plus obscur que le langage qu'il tient à ce sujet. Il semble que ce soit comme un dogme (1), un mystère dont il réserve le sens à ses initiés. Le plus souvent il se tait ou sa pensée se voile de phrases pompeuses et déclamatoires. Nous sommes forcé de faire parler l'oracle ou d'interpréter son silence.

Or, si l'on vient à chercher sans parti pris quelle est la pensée contenue dans ce terme devenu sacramentel du socialisme, on verra qu'il ne peut être pris que dans son sens absolu, celui où il est destructif de toute liberté. Autrement, si la signification est large, non stricte et rigoureuse, la liberté reparaît, mais elle détruit tout le système.

Il y aurait à engager sur ce point une discussion approfondie. Elle doit être vive et serrée, afin de ne laisser aucune issue, aucun faux fuyant à l'adversaire. Le dilemme est celui-ci : Ou la solidarité est réelle et complète, et alors elle exclut toute liberté. Ou elle est imparfaite et comporte une certaine latitude, une part y est faite à la liberté ; mais celle-ci, avec ses exigences, ses inconvénients, ses rivalités, ses droits et ses intérêts, ses concurrences, trouble l'association et la renverse ; elle détruit l'harmonie du système.

C'est un programme que nous traçons ; nous ne faisons qu'indiquer les développements.

On fera voir aussi qu'au fond cette solidarité ou fraternité, qu'on l'appelle si l'on veut *mutualité*, *réciprocité* ou *collectivité*, n'est autre que l'*unité* qui est la base du communisme, cette unité qui anéantit toute individualité. (V. *supra*, p. 495.)

Quant à proposer la *liberté absolue* en conservant le principe *collectif*, ou à donner l'*anarchie* comme l'idéal des sociétés humaines, on ne peut y voir que le plus absurde et le plus insensé des paradoxes (2).

(1) Qu'est-ce que l'association ? — Un *dogme*. — Tous ceux qui ont donné dans cette utopie ont abouti à un *système*. Ainsi l'école saint-simonienne, dépassant la donnée de son fondateur, a produit un système; Owen, un système ; Cabet, un système; P. Leroux, un système ; Louis Blanc, un système. Et tous ces systèmes, exclusifs les uns des autres, le sont également du progrès. Périsse l'humanité plutôt qu'un principe ! C'est la devise des utopistes, comme des fanatiques de toutes les sectes.
(P. J. Proudhon, *Idée génér. de la Révol.*, p. 84.)

(2) C'est, on le sait, le rêve de Proudhon. (V. *Idée génér. de la Révol.*; — *la Banque du peuple* et ses autres écrits.)

Nous nous bornons à quelques réflexions du même genre que celles qui ont été faites à propos du communisme (p. 498) et propres à rétablir l'idée véritable de la société civile. Elles ne sont pas neuves, mais les vérités les plus simples ont besoin d'être sans cesse rappelées quand l'esprit de secte les fait oublier ou s'obstine à les méconnaître.

1° Le principe de la *solidarité*, tel qu'il est ou doit être ici entendu, loin de fonder la société humaine, la détruit. La société est une *association d'êtres libres ;* c'est là sa vraie définition. (V. p. 499.) Les individus qui la composent, quoique solidaires en un sens et appelés à s'aider mutuellement, ne doivent pas moins conserver leur indépendance et leur individualité. Membres d'une même société et vivant d'une vie commune, ils ont sans doute des intérêts et des devoirs semblables, mais ils ont aussi leurs droits respectifs et leurs intérêts distincts. Chacun y a sa destinée propre, se crée un sort à lui, se fait sa fortune à ses risques et périls. Le rendre en tout responsable du sort des autres, lui imputer ce qui ne vient pas de lui et n'émane pas de son activité, sous prétexte que tous sont solidaires, c'est fonder la société humaine non sur la justice, mais sur la plus révoltante des iniquités. Il n'est ni de la nature ni de la destinée des hommes qu'ils soient ainsi attachés ou rivés les uns aux autres. Aussi est-il faux, à ce point de vue, que leurs devoirs, leurs droits et leurs intérêts se confondent. A chacun doit être laissé le soin de déployer librement ses facultés et de développer sa personnalité. Dire que c'est précisément ce qu'on se propose quand on fait tout le contraire en posant la solidarité comme base de l'association, c'est ou de la mauvaise foi ou une claire absurdité. Le sophisme et la subtilité n'y peuvent rien. On a beau affirmer qu'on a trouvé la *synthèse* ou le moyen d'allier les contraires, il faut le montrer ou l'on reste dans l'*antithèse*. S'en tirer en soutenant que cette synthèse est le *contrat* d'où naît l'*anarchie* comme idéal de la société (Proudhon), c'est sortir du sérieux. La discussion finit là où elle n'a plus de prise. Revenons au principe.

Quel est le but hautement affiché par les diverses sectes socialistes? N'est-ce pas d'organiser la société sur cette base

de la solidarité? L'individu y est considéré comme faisant partie intégrante d'un tout dont les éléments sont indissolublement liés par un engagement réciproque, ce qui fait que chacun participe du bien et du mal qui arrive aux autres. N'est-ce pas, quelles que soient les divergences, ce que répètent sans cesse les chefs et les disciples ou les affiliés de tous ces systèmes, qui se rangent sous le drapeau commun du socialisme? Que l'on croie trouver le *bonheur* dans ces utopies, soit; mais parler en même temps de *liberté* est un mensonge ou une illusion. Dans une telle société, personne n'a la libre disposition de ses actes; tout doit y être ordonné et réglé. La solidarité ainsi conçue comme réciprocité ou mutualité fait supporter à chacun les conséquences des actes qu'il n'a ni faits ni voulus. Elle fait peser sur lui tout le poids des fautes et des vices d'autrui; elle noie tous les intérêts dans un seul et confond tous les droits. En est-il autrement dans tous ces projets que chaque jour voit éclore? Alors, ce n'est plus la vraie solidarité. Qu'est-ce donc?... Mais si celle-ci est maintenue, elle produira tous ses effets, dont le premier est d'anéantir toute liberté. Les autres seront d'effacer non-seulement toute trace d'intérêt personnel, ce qui paraît le beau côté du système, mais aussi le mérite personnel, de décourager le talent, etc. Le travail subsiste; mais réduit à une simple *fonction*, il ne porte que des fruits peu nombreux et inférieurs. Ce système rabaisse et dégrade l'homme, et, comme le dit très-bien lui-même celui des écrivains socialistes qui fut le plus violent démolisseur de la société actuelle, et qui ici fait scission pour bâtir un autre paradoxe, il le *dépersonnalise*. Oser dire qu'on établit ainsi le règne de la *justice*, parce que la justice est aussi la *charité*, qui est *mutualité*, c'est prononcer des mots vides de sens, se moquer de la raison et de la conscience publiques.

Le socialisme entend-il autrement la solidarité? Qu'il le dise, mais surtout qu'il le montre. Jusqu'ici tout se réduit à des protestations banales, à des distinctions subtiles et à des formules inintelligibles ou à de vagues promesses. Ce qui reste évident pour tout homme de sens, c'est la contradiction des deux principes, la solidarité et la liberté.

2° Nous sommes ainsi ramenés à notre thèse : l'idée qui

sert de base au socialisme, c'est bien le *fatalisme*. Matérialiste ou panthéiste, les effets sont les mêmes. — Veut-on mieux saisir encore l'étroite parenté qui unit en particulier le *socialisme* et le *positivisme*, on n'a qu'à remonter à la véritable origine de l'idée qu'on vient de voir appliquée à la société humaine. Nous le ferons en peu de mots.

Cette *solidarité* dont on parle tant, quel est son véritable antécédent? Est-ce l'idée chrétienne, celle de la *charité?* Nullement; toute spiritualiste, celle-ci se rattache au dogme d'un Dieu personnel et libre. Or, le positivisme se déclare athée, et l'idée d'un Dieu personnel ne peut trouver place dans le panthéisme (*suprà*). Donc le socialisme doit renier cette filiation et renoncer à cette succession. Pour lui, c'est non de la religion, mais de la science qu'il relève; son idée mère de la solidarité ou de la fraternité, c'est aux sciences naturelles qu'il l'emprunte; elle est un corollaire de la notion d'*organisme* ou d'être *organisé*. La notion d'*espèce* la fournit également. A ce point de vue, les membres de l'*espèce humaine* ou de l'*humanité* sont les parties intégrantes d'un tout (solidum) organisé et vivant dont ils ne sont que les parties ou les unités. Ils sont comme les *organes*, le pied, la main, l'œil, dans un corps organisé ou un animal. La *sociologie* reçoit cette idée de la *biologie*, qui la doit à l'*anatomie*. (V. Littré, *Conserv. Rév. Positivisme.*)

Telle est la théorie socialiste réduite à sa plus simple expression et appuyée sur sa base scientifique. Le socialisme se proclame lui-même une *science* et ne croit qu'à la science. (*Ibid.*)

Organiser, organisation! Mots magiques avec lesquels on croit avoir la clé de tous les problèmes, des problèmes de l'ordre moral et social comme de ceux de l'ordre physique et naturel. Examinez les raisons, les explications que donnent les auteurs de ces théories ou leurs adeptes, vous verrez que tout se réduit à une perpétuelle *métaphore*. La société, c'est le corps social. Il en est d'elle comme de tout *être organisé*. La seule différence vient de la complication plus grande des phénomènes; les lois sont les mêmes comme les procédés pour les étudier. (*Ibid.*) Ailleurs ce sont des phrases pompeuses ou des formules vides, les unes dérobées

aux sciences mathématiques ou physiques, les autres empruntées à la métaphysique. Ce ne sont que *thèses*, *antithèses*, *synthèses*, *antinomies* (Proudhon), ou des *groupements*, des *équations*, des *polarités*, etc. Avec ce jargon scientifique et métaphysique, on a réponse à tout et on résout toutes les difficultés; on manie avec une extrême facilité les problèmes les plus délicats et les plus compliqués de l'ordre social. Aux yeux des ignorants, cela supplée à l'inanité des raisons, suffit à masquer la fausseté des principes et l'absurdité des conséquences.

Si donc on veut soutenir une argumentation en règle contre ces doctrines, il n'y a d'abord qu'à ne pas se laisser imposer par ce charlatanisme de langage et l'appareil imposant des formules scientifiques. Le grand point est de forcer à préciser et à définir. En suivant cette méthode, on aura facilement raison de tous ces sophismes.

Conclusion. L'idée fondamentale du socialisme est, au fond, la même que celle du communisme, et elle n'est pas moins fausse. Loin d'être un progrès, si elle venait à se réaliser, elle nous ramènerait au berceau des sociétés humaines. Elle accuse clairement le matérialisme des doctrines qui l'ont inspirée. Sa conséquence première est d'anéantir toute liberté, et avec elle de faire disparaître la justice. Une telle société en effet ne pourrait s'établir qu'en détruisant une à une toutes les libertés, la liberté civile, la liberté politique, religieuse, etc. (1). On a beau protester, la logique l'y condamne et l'histoire du socialisme prouve qu'il y est entraîné malgré lui. En cela, il ne diffère pas du communisme et se réfute de même (2).

(1) Le socialisme le dit lui-même : « Tous les droits sont solidaires ; on ne peut en nier un seul sans sacrifier tous les autres. »
(P. J. Proudhon, *Idée génér. de la Révol.*, p. 10.)

(2) Nous croyons devoir citer ici quelques passages du célèbre polémiste. Paradoxal jusqu'à l'absurde et au ridicule dans ses inventions (*Banque du Peuple*, *Anarchie*, etc.), il dévoile très-bien les vices du principe d'association comme base de la société civile :

« Qui dit association dit nécessairement *solidarité*, responsabilité commune, fusion vis-à-vis des tiers, des droits et des devoirs. C'est bien ainsi que l'entendent toutes les sociétés fraternitaires et même les harmoniennes, malgré leur rêve de concurrence *émulative*.

« Dans l'association, tous répondent pour tous : le plus petit est autant que le plus grand ; le dernier venu a le même droit que le plus

QUESTION III

Le socialisme et l'État.

PROGRAMME

Le socialisme repose sur une idée fausse de la société civile. Or, la société civile organisée et constituée, c'est l'*Etat*. Quelle idée se forme de l'Etat le socialisme ? Comment comprend-il sa mission ? Quel est, selon lui, le rapport des membres de la cité avec la puissance publique ? Où réside la souveraineté ? Comment et par qui s'exerce-t-elle ? Quelle est la meilleure forme de gouvernement ? Toutes ces questions et beaucoup d'autres qui viennent se poser en foule ne peuvent être ici débattues, mais il importe de déterminer la *notion* même de l'Etat telle que la conçoit le socialisme, ainsi que la manière dont il comprend son rôle à l'égard des individus qui composent la société civile.

Or, si l'on consulte les écrits où sont consignées les doctrines socialistes, on voit que l'Etat y est conçu comme la puissance publique chargée, non d'assurer le développement des libertés individuelles, mais de régler le sort des particu-

ancien. L'association efface toutes les fautes, nivelle toutes les inégalités. De là la solidarité de la maladresse comme de l'incapacité.

« Or, quelle raison peut conduire les ouvriers à se rendre solidaires les uns des autres, à aliéner leur indépendance, à se placer dans la loi absolue d'un contrat, et, qui pis est, d'un gérant ? »

(P. J. Proudhon, *Idée gener. de la Révol. au* XIX^e^ *siècle*, 3^e^ étude, p. 90.)

« L'association met de niveau les contractants, subordonne leur liberte au devoir social, les dépersonnalise.

« Si la société veut faire prévaloir, malgré ma protestation, son sentiment, je la quitte et tout est dit. La société finit faute d'associés. De deux choses l'une : ou l'association sera forcée, dans ce cas c'est l'esclavage; ou elle est libre, et alors on se demande quelle garantie la société aura que l'associé travaille selon sa capacité, quelle garantie aura l'associé que l'association le remunérera selon ses besoins ? »

(Id., *ibid.*, p. 101.)

« L'association peut-elle se généraliser, devenir la loi universelle et supérieure, le droit public et civil de toute une nation, de l'humanité elle-même ?

« Telle est la question posée par les diverses écoles sociétaires et qui toutes, en variant leurs réglementations, se prononcent toutes à l'unanimité pour l'affirmative.

« Et c est à cela que je réponds : Non. Le *contrat d'association*, sous quelque forme que ce soit, ne peut jamais devenir loi universelle, parce qu'étant de sa nature improductif et gênant, applicable seulement dans des conditions toutes spéciales, ses inconvénients croissant beaucoup plus vite que ses avantages, il répugne également et à l'économie du travail et à la liberté du travailleur. D'où je conclus qu'une même so-

liers et de pourvoir à tous leurs besoins. Il doit rétablir entre eux l'*égalité* que réclame la solidarité, assigner à chacun son rôle ou sa fonction, veiller à ce qu'elle soit remplie, et lui-même la rémunérer. Il est tenu de réparer toutes les injustices, de maintenir l'équilibre que tendent sans cesse à rompre le développement anormal ou excessif d'une liberté illimitée et le déploiement des capacités naturelles. Il lui est ordonné de faire face à toutes les misères et de soulager toutes les infortunes. C'est ainsi seulement que la justice sera observée, qu'elle sera une vérité. Tout ce qu'ailleurs on nomme *charité* et qui doit se faire librement par elle doit rentrer dans la justice et s'accomplir sous la tutelle de l'Etat. Cette distinction entre la *justice* et la *charité* est fausse et arriérée, elle doit disparaître. La justice seule comprend tous les devoirs, sociaux et individuels. Quand son règne sera établi, le bonheur existera sur la terre; on verra fleurir la paix et la prospérité entre les hommes. On connaîtra alors tous les bienfaits de l'*association*.

Ce langage, qui peut le nier ? est celui que tiennent sans cesse les représentants et les adeptes du socialisme ? N'est-ce pas le fond de tous ses écrits et des prédications populaires ?

ciété ne saurait embrasser jamais ni tous les ouvriers d'une même industrie, ni toutes les corporations industrielles, ni à plus forte raison une nation de 36 millions d'hommes, partant que le principe sociétaire ne contient pas la solution demandée. »

(*Ibid*, p. 78. — Cf. Thiers, *de la Propriété*, liv. III, ch. III.)

« L'association ne résout point le problème révolutionnaire.

« La meilleure des associations est celle où la liberté entre le plus et le dévouement le moins.

« Il est à craindre que nous n'en ayons pas fini de sitôt avec les utopies sociétaires. L'association, pour une certaine classe de prédicants et de flâneurs, sera longtemps encore un prétexte d'agitation et un instrument de charlatanisme, avec les ambitions qu'elle peut faire naître, l'envie qui se déguise sous son prétendu dévouement, les instincts de domination qu'elle éveille ; elle sera longtemps encore une des préoccupations fâcheuses. Des prétentions exorbitantes, des coalitions gigantesques pourront se produire. A cet égard, une grave responsabilité pèsera dans l'histoire sur Louis Blanc. C'est lui qui, avec son logogriphe : *Egalité, Fraternité, Liberté*, avec ses abraxas : *De chacun a chacun*, a commencé cette opposition misérable.

« Il s'est cru l'abeille de la Révolution, il n'en a été que la cigale. Puisse-t-il, après avoir empoisonné les ouvriers de ses formules absurdes, apporter à la cause du prolétariat, tombée un jour d'erreur en ses débiles mains, l'obole de son abstention et de son silence. »

(*Ibid.*, p. 107.)

Rara est concordia fratrum.

On voit par cet échantillon comment se traitent entre eux ces frères ennemis. Il est bon de les voir aux prises.

Nous laissons aussi à faire la réfutation de cette face du système qui répond à la précédente, nous bornant à tracer la marche à suivre.

1° On montrera que cette *idée de l'Etat* est radicalement fausse; la mission qu'on lui assigne dépasse infiniment ce qu'on doit attendre de lui. L'*Etat* a pour destination essentielle d'assurer le développement des libertés individuelles, non d'assurer le bonheur des particuliers.

2° Cette idée de l'Etat étant donnée, quelles en sont les conséquences ?

On fera voir que, l'Etat étant ainsi conçu, le socialisme ne diffère en rien du communisme, si ce n'est par ses inconséquences. S'il s'en écarte d'abord, toutes ses tendances doivent l'y ramener.

Ces conséquences seront : 1° la suppression partielle, puis totale, de la *liberté* des individus, le *despotisme* d'un seul ou de plusieurs au nom de tous, la tyrannie ou l'absolutisme. (V. p. 419, 446.) 2° L'Etat étant une sorte de *providence universelle*, chacun est dispensé de s'occuper de lui-même et de ceux dont la tutelle lui était confiée, du soin des membres de sa famille, etc. Il n'a plus qu'à répondre de ses propres actes à la société ou au pouvoir collectif qui la représente. — Dans le jeu du mécanisme social, il perd son autonomie et devient le rouage d'une machine immense mue par des ressorts secrets qu'il ignore et par un pouvoir dont il n'est que l'aveugle instrument. C'est l'abdication entière de la *personnalité*. Par là il cesse d'être un être moral. — 3° Abrutissement progressif qui en résulte ; irresponsabilité, immobilité, absence de toute énergie et de toute initiative. Décadence, appauvrissement général, misère publique, etc.

Croit-on échapper à ces conséquences en disant qu'on évitera ces excès, que ce sont là des exagérations, en soutenant qu'on a au contraire à cœur d'établir le règne de la vraie liberté comme celui de l'égalité, que l'on plaide pour les droits de tous, que le but est la synthèse de l'ordre et de la liberté, etc., etc.

On montrera que ce sont là autant de vains mots et des phrases mensongères. Tant que la

fond des choses et des raisonnements, on n'en doit tenir nul compte. Les conséquences découlent-elles oui ou non des principes ? Cela seul est à considérer. Le reste n'a aucun poids dans la discussion.

Quelle sera dans cette société la forme du *gouvernement* ? La *République*, dit-on ; il y a plus, la *République universelle*. Soit. Mais quelle sera cette république ? Quels en seront les chefs ? En quelles mains sera confié le pouvoir ? Comment s'exercera-t-il ? Comment y évitera-t-on les deux grands écueils : l'*anarchie* et la *tyrannie*. — Sans débattre chacune de ces questions qui exigeraient un livre, on se demandera quels sont ici les enseignements de l'histoire. Confirme-t-elle les déductions de la logique ? Que dit en particulier l'histoire contemporaine ? L'alliance du socialisme avec la démagogie finissant toujours par la monarchie absolue ou par la dictature, la démocratie autoritaire, etc. — Conclusion.

QUESTION IV

Le socialisme et la question économique.

ESQUISSE

En tête de son programme, le socialisme place la question économique (1). Pour tout esprit philosophique, elle n'est que secondaire. Etudier les lois de la *production* et de la *consommation*, régler les rapports du *capital* et du *travail*, affranchir les *travailleurs*, si l'on croit y parvenir par des moyens raisonnables et justes, est un noble but sans doute et bien digne des efforts de la philanthropie. Mais quand on aspire à régénérer le monde, à fonder une société nouvelle ou à réformer l'ancienne, il semble qu'il est d'autres objets sur lesquels doit se porter avant tout l'attention des réformateurs. S'imaginer que par une plus égale répartition des richesses et du bien-être entre les diverses classes de la société, par l'organisation du travail

(1) Des plans de rénovation économique, non des théories gouvernementales, voilà ce que veut et attend le prolétariat.
(Proudhon, *Idée génér. de la Révol.*, p. 34.)

ou des forces économiques ou par tout autre moyen semblable, on parviendra, en donnant satisfaction aux intérêts matériels, à résoudre tous les problèmes de l'ordre social, accuse chez les auteurs de ces systèmes une préoccupation naïve et grossière. Mais cela montre à quel point les doctrines socialistes sont étroitement liées à celles du matérialisme et du positivisme. La manière seule dont le problème social est posé prouve cette affinité.

Ceux qui envisagent ainsi la réforme sociale ne voient pas que le problème qui les intéresse est lié à d'autres d'un ordre plus élevé et que lui-même en dépend. Des esprits plus clairvoyants quelquefois le reconnaissent (1). Mais l'ensemble de leurs idées les ramène au même point que les autres.

Nous sommes loin nous-même de nier l'importance de ces questions qui se posent aujourd'hui d'une manière si formidable. Nous disons seulement que ceux qui les agitent et qui se disent socialistes ne vont pas au fond des choses, qu'ils restent à la surface. Les causes de malaise et de division qui travaillent le corps social sont tout autrement profondes et elles appellent d'autres remèdes.

Quoique non mise à son rang et prise à rebours, cette question ne doit pas moins provoquer notre examen. Nous n'avons ni à la débattre ni à la résoudre, ni même à juger la manière dont elle est résolue par les diverses écoles socialistes. Aussi nous laisserons de côté tous ces systèmes dont les noms et les auteurs sont connus : l'*association*, l'*organisation du travail*, la *réciprocité* ou la *mutualité*, le *droit au travail*, la *coopération*, etc. (2). Notre attention doit se porter uniquement sur l'esprit général de ces doctrines. C'est par là que nous devons les considérer.

Or, quels sont les principes que professe le socialisme en matière d'économie politique ?

I. Si l'on étudie les divers systèmes et les solutions qu'ils

(1) « La réformation, si elle ne veut être ni anarchique ni illusoire, doit commencer par être intellectuelle et morale. »
(Littré, *Conserv. Révol. et Positiv.* IV, SOCIALISME.)

(2) Voy. le livre de M. Thiers *de la Propriété*, liv. III. La réfutation de ces systèmes y est faite avec une telle lucidité, une telle supériorité de logique et de bon sens, que le mieux est d'inviter à le lire. Voy. aussi les auteurs cités dans notre *Précis* à l'article DE LA PROPRIÉTÉ, p. 594.

annoncent, on verra que : 1° le but proposé à l'activité humaine est avant tout le bien-être matériel et la *jouissance physique;* 2° tous directement ou implicitement réclament ou nécessitent l'abdication de la *liberté humaine;* 3° tous conduisent par des voies indirectes au *communisme.*

Ces trois thèses auraient besoin d'être démontrées. Nous nous bornons à poser les questions.

1° Est-il vrai que, dans ces théories, l'objet principal soit de donner, comme on dit, satisfaction aux *intérêts matériels?* On parle bien aussi d'*amélioration morale* et de l'*instruction du peuple;* mais dans quel but et pour quels motifs? Quand on entretient un public ignorant et pauvre d'une plus équitable répartition des biens de la fortune, est-ce pour l'engager à les acquérir lui-même par des moyens honnêtes, ou pour que l'Etat se charge lui-même de cette répartition? Quand on déclame contre la propriété, contre le luxe et l'oisiveté des riches, qu'on déclare la guerre au capital, etc., que met-on en perspective sous les yeux du peuple et que lui fait-on regretter, sinon les jouissances que la richesse procure et dont on dit que sont privés les déshérités de la fortune? N'est-ce pas la jouissance de ces biens qui est promise comme le prix du combat, et la foule ignorante l'entend-elle autrement? Cherche-t-on à la détromper? Dans les prédications de la presse socialiste ou ailleurs, que fait-on, sinon de remuer les passions, d'exciter les appétits et d'allumer les convoitises?

Les écrits plus sérieux, ceux même qui portent un caractère philosophique, et où sont agitées les questions de la science sociale, contiennent-ils un autre enseignement? Qu'y propose-t-on comme digne d'émulation et d'envie aux hommes de notre siècle? Sont-ce les vertus par lesquelles on mérite d'acquérir, de conserver, d'augmenter la richesse pour la répandre autour de soi, en faire un noble et légitime usage? Ces vertus, on ne peut les mépriser sans doute et on leur rend bien quelque justice; mais on les dit d'un autre âge et l'on prétend les rendre inutiles. Elles sont traitées dédaigneusement d'*ascétisme.* (V. Littré, *ibid.*) — Nous laissons à poursuivre cet examen.

2° Est-il vrai que, dans les divers systèmes par lesquels on croit résoudre le problème social sur la base économique, la *liberté* des individus est peu ménagée, qu'elle y est sacrifiée aux avantages fictifs promis aux membres de l'association? Nous laissons encore ici à faire l'enquête et la réponse. (V. *supra*, Q. II.) Si après avoir examiné il reste quelque doute, il n'y a qu'à interroger celui des écrivains socialistes qui a le mieux connu et réfuté ses pareils, lorsque, ce qui lui arrive souvent, il les trouve contraires à ses paradoxes et à ses propres utopies. Personne n'a mieux vu la paille dans l'œil du voisin, sinon la poutre qui est dans le sien. Voici comment il traite ceux que l'on croirait ses amis en ce qui touche la liberté et la personnalité : « L'association met de *niveau* les contractants, subordonne la liberté au devoir social, les *dépersonnalise.* » (Proudhon, *Idée gén. de la Rév.*, p. 104.) Le mot est trouvé; avec le *nivellement*, c'est l'abandon complet de la personnalité.

3° Or, que fait le *communisme?* N'est-ce pas, par un chemin de détour, arriver au même but. Le socialisme est donc entraîné fatalement dans les mêmes voies par ses conceptions économiques.

II. La question économique roule sur deux termes principaux, le *travail* et le *capital.* Voyons comment le socialisme les envisage et dans quel esprit il résout les questions qui s'y rapportent.

1° Le *travail* est la vraie source de la richesse publique et privée. Mais lui-même qu'est-il? doit-on le considérer comme une simple *fonction*, assignée et mesurée à chacun, qu'il doit remplir dans l'unique but de satisfaire ses besoins et de se procurer des jouissances? N'est-il pas plutôt l'*énergie* propre de l'homme, *librement* exercée et indéfiniment développée, pour toutes sortes de fins, mais surtout en vue d'un but noble, comme de se créer l'indépendance, de pourvoir à l'entretien d'une famille, etc.? Qu'en pense le socialisme? Laquelle de ces deux définitions est la sienne? S'il se tait, laquelle se prête le mieux aux théories socialistes? C'est encore une étude à faire. Quant aux motifs qui doivent être les excitants ou les stimulants du travail, il en est, on le sait, que

le socialisme n'encourage guère, qu'il affaiblit s'il ne les détruit tout à fait : l'épargne; le désir d'accroître la propriété, de la conserver et de la transmettre à ses enfants. Il recommande le dévouement à la chose publique, une certaine émulation (1). Mais on pèsera ce que valent dans sa bouche ces motifs. Il en est un surtout, d'ordre tout à fait moral, je veux dire le *devoir*, religieusement et consciencieusement observé, que sans doute il ne voudrait pas omettre. On se demandera d'où il le tire, comment il espère l'obtenir, et s'il est bien d'accord avec ses principes. Nous ne faisons toujours que poser des questions.

La volonté libre de l'homme régularisée sans doute, mais non dirigée et surveillée dans tous ses actes, soumise à une règle, mais à celle qu'il trouve en lui-même et dans sa conscience, mue du dedans, non du dehors, c'est là, non ailleurs, qu'il faut placer le vrai principe du travail humain, tel qu'on doit l'attendre d'une créature intelligente et libre. Développer cette force, la favoriser par tous les moyens légitimes, voilà l'idéal, le but auquel il faut tendre. Quelle autre loi peut-on raisonnablement assigner au progrès économique que d'augmenter sans cesse le travail intelligent, moral et honnête, le travail libre surtout ? Tous les économistes reconnaissent qu'ici est la vraie source de la production, de la richesse sociale comme individuelle.

Est-ce ainsi que l'entend le socialisme ? Toutes ses tendances, toutes ses conceptions, toutes les combinaisons qu'il a imaginées ne sont-elles pas en opposition avec ces principes ? A cette force et à ces mobiles ne cherche-t-il pas à substituer d'autres mobiles et d'autres forces ? Quand on parle sans cesse d'*organiser* le travail, qu'on proclame la *solidarité*, qui met au même niveau des individus d'une capacité et d'une moralité différentes, qu'on les soumet à une règle uniforme émanée de la volonté d'autrui, que cette volonté soit individuelle ou collective, peu importe, est-on bien fondé à dire qu'on cherche à *affranchir le travail et les travailleurs* ? Quels seront les effets de cette substitu-

(1) Louis Blanc, *Organisation du travail* (Disc. au Luxembourg, 1848). — Littré, *les Penchants altruistes*, etc.

tion d'une base économique à une autre ? Qu'on discute tant qu'on voudra, la seule chose qui soit claire, c'est que, le principe de la solidarité admis (et il fait le fond de toutes ces conceptions), on est contraint de faire de l'ouvrier actif, laborieux, honnête, intelligent, l'associé solidaire de l'ouvrier paresseux, inhabile, vicieux ou malhonnête (1). Or, comment échapper aux conséquences ? On peut mettre au défi le socialisme de sortir de ce cercle et de ce dilemme.

Qui n'a été frappé, en étudiant toutes ces doctrines, de l'étrange abus qu'on y fait d'un terme dont la répétition finit par être fastidieuse, mais qui en indique très-bien la source ou la pensée inspiratrice : le mot *organiser* ? L'un organise le *travail*, un autre organise les *forces économiques*, un troisième organise la *concurrence* ou le *crédit*, etc.

La manie d'organiser et de réglementer s'est emparée de toutes ces têtes qui, elles aussi, laissent bien sous ce rapport quelque chose à désirer. Imbus d'un certain esprit, qui est celui des sciences physiques quand on les cultive exclusivement, les auteurs de ces projets et de ces réformes ne parlent que de *forces* à organiser. Ils ne voient pas que la force dont il s'agit, et qui simplement est l'âme humaine, est une *force libre*, qui, justement parce qu'elle est libre, ne peut être organisée, mais doit s'organiser elle-même, régler, diriger ses propres mouvements. On organise les forces de la nature parce que ce sont des forces fatales, on n'organise pas la liberté humaine. Or, c'est elle qui est le vrai principe et l'essence de la production et du travail. Mais le moyen de faire comprendre aux auteurs de ces doctrines, dont la base est toute matérialiste, qu'il s'agit des *âmes*, des *esprits*, des *volontés*, des *personnes* en un mot, et non des *choses*, que ce ne sont pas de simples *machines* à organiser ou à mettre d'accord en les faisant fonctionner de concert avec d'autres machines ! Ils en viendront à demander qu'on organise ou qu'on réorganise aussi les cerveaux humains. Ce sera le grand problème de l'éducation. Tout cela est absurde, mais conséquent.

(1) Corpora quin etiam jungebat mortua vivis. (Virg.)

2° *Le capital.* Nous en parlerons brièvement et dans le même sens.

Quel est le premier des capitaux ? l'or, l'argent, les métaux précieux ? Non, disent les moralistes; le vulgaire le croit, mais il se trompe. Le premier des capitaux, c'est celui que l'homme trouve en lui-même et qu'il tient de sa nature. Peu ou beaucoup, chacun en a reçu sa part, qu'il peut toujours augmenter et faire fructifier, s'il est actif et sage. Il est impossible d'en fixer le taux; bien géré, il peut porter des intérêts au centuple. C'est d'abord son *intelligence* servie par une volonté forte et persévérante; c'est aussi le *zèle* et l'*amour du travail*, la *patience* et la *prévoyance*, la *sobriété*, la *frugalité*, la *tempérance*, l'*habileté* innée ou acquise; chez quelques-uns, le *talent*, le *génie* même développés par le *travail* et l'*étude*. Vous n'oubliez pas sans doute l'*honnêteté*, la *probité*, l'*ordre*, l'*économie*, ces premières sources du succès et du crédit dans les grandes comme les petites entreprises. Ce sont là les véritables valeurs; voilà le vrai capital. Auprès de lui, l'or pâlit, le numéraire s'efface, l'infâme capital cède le pas. Avec lui, fût-on pauvre, on est riche. Cette richesse, elle n'est pas seulement celle des particuliers, elle est la richesse sociale. Quand elle est répandue dans la masse des citoyens et qu'un pays la possède en quantité suffisante, fût-elle ingrate et peu favorisée du ciel, cette terre est bénie; car elle possède la première richesse, la richesse en hommes. Ainsi la salue le poète ancien : *Salve, magna parens frugum Saturnia tellus*, MAGNA VIRUM. La nation qui ne l'a plus et d'où elle se retire, quand même le numéraire y abonde, on peut la dire pauvre, faible et en danger vis-à-vis de ses voisins.

C'est donc de cette richesse qu'il s'agit avant tout, c'est elle qu'il faut tâcher par tous les moyens de répandre dans les diverses classes de la société.

Ainsi parlent les moralistes. Les économistes n'ont pas encore trouvé moyen de les contredire. Loin de là, tous ceux qui méritent ce nom tiennent absolument le même langage.

Eh bien! quel est, sur ce point, l'avis du socialisme? Est-ce ainsi qu'à son tour il envisage la question du capital ? On ne voit pas que jusqu'ici cette face du problème l'ait

beaucoup préoccupé. Non, sans doute, qu'il ne tienne en grande estime le capital dont nous parlons, mais, lui, n'en parle guère. Toute son attention paraît tournée vers l'autre capital; et l'on peut croire, sans trop s'aventurer dans un jugement téméraire, qu'il a toutes ses préférences. Dans sa croisade contre le capital, ce n'est pas à celui-là qu'il en veut, il le laisse à ceux qui le possèdent. Il paraît même l'avoir totalement oublié. Ce qu'il y a de sûr, c'est que dans les divers projets qui en foule se sont produits et qui tous ont pour but soit d'augmenter le bien-être et la richesse chez les uns, soit de la mieux répartir chez les autres et, par là, de guérir les plaies et les misères sociales, on ne s'aperçoit pas que cet objet ait beaucoup éveillé la sollicitude des réformateurs. Moraliser les classes pauvres, leur enseigner, avec d'autres vertus plus élevées, la sobriété, la tempérance, la prévoyance, serait le moyen d'obvier à bien des maux, d'apporter un remède assuré à bien des misères et d'en prévenir beaucoup d'autres. Ce moyen, il semble qu'on ait plutôt en vue d'apprendre à s'en passer. Dans leurs déclamations furibondes contre les vices et les abus de la société actuelle, les conseillers du peuple et qui se disent ses amis se gardent bien de porter la main sur les plaies morales de cette société, d'invoquer le remède et de chercher à les guérir. Mais ils montrent comment on parvient à détrôner le capital afin de l'avoir à son tour et par lui de se procurer toutes les jouissances. Qu'on examine en effet ce qu'enseignent ou ce que proposent les auteurs de ces inventions. L'un a trouvé le moyen de supprimer la *concurrence;* il demande que le travail soit rémunéré non selon la *capacité*, mais selon les *besoins* (1). Pour le reste, il fait appel à l'émulation et au dévouement. — L'autre (2) fait très-bien ressortir l'inanité de ces moyens; pour lui, il veut qu'on *abolisse le capital*, que pour cela on mette en rapport direct le *travailleur* et le *consommateur* en supprimant l'intermédiaire, source de tous nos maux, etc. Dès lors, tous les conflits seront apaisés, car tous les intérêts seront conciliés; la tyrannie du capital ayant disparu, avec elle disparaîtront toutes les autres

(1) Louis Blanc.
(2) Proudhon, *la Banque de France remplacée par la Banque du peuple.*

tyrannies : mais il ne songe pas qu'il est une autre tyrannie, celle des passions humaines, qui subsiste après comme avant et qu'il faudrait détruire. De celle-là il ne dit rien ; on n'a songé ni aux appétits, ni aux désirs insatiables, ni à l'orgueil et à l'ambition, etc. On se garde bien de montrer comment il faut s'y prendre pour abattre tous ces tyrans, et comment le peuple se délivrera de cette servitude. Ceci regarde ces songes creux qu'on appelle les philosophes ou n'est bon que dans les sermons. Mettre en rapport direct le *travail* et le *capital*, tout est là. Le problème à la fois social, moral, économique est résolu. Dès lors, « le temple de l'usure va crouler, la féodalité financière est aux abois, son château fort est assiégé; la forteresse va être rasée. » — Il y a pourtant bien une autre forteresse, celle où sont cantonnés tous les vices, la paresse, la luxure, l'envie, toutes ces mauvaises passions qui engendrent la haine et soufflent la discorde. Il ne nous paraît pas que l'on fasse beaucoup de préparatifs pour monter à l'assaut de cette forteresse.

Il y aurait ici à soulever bien d'autres questions qui touchent à la *propriété*, à la *famille*, à l'*épargne*, à l'*héritage*, etc. Comment le socialisme les traite-t-il, et dans quel esprit? Nous ne pouvons nous livrer à cette étude. Bornons-nous à tirer la conclusion de ce qui précède.

L'économie politique du socialisme, conforme au système dont il s'inspire, est toute *matérialiste;* son unique but est de procurer à l'homme la jouissance matérielle. Son moyen est de substituer à l'activité *libre* l'activité machinale dirigée et réglée, le mécanisme à la spontanéité, la *servitude* à la liberté.

Un tel système, quand il atteindrait son but, est-il propre à régénérer la société? Non, sans doute. Eût-on résolu le problème de la misère ou du paupérisme, apaisé le mécontentement des classes inférieures, éteint toutes les discordes civiles, on n'aurait rendu à l'Etat ni sa force ni sa prospérité. Pourquoi? Nous en avons donné les raisons.

Pour nous, nous ne nous lasserons pas de répéter ces vieilles maximes déjà proclamées par les anciens philosophes et que les vrais économistes ne peuvent que reproduire, parce que leur vérité est éternelle : La vraie richesse des

nations, comme celle des individus, est la moralité ; c'est elle donc qu'il faut d'abord prêcher au peuple, au lieu de fomenter chez lui des passions haineuses, d'exciter l'envie et d'allumer ses convoitises. Cela n'empêche pas de s'occuper activement de soulager ses misères, de chercher les moyens honnêtes et justes d'acquérir le capital, d'accroître la fortune publique ou privée, d'étendre le bien-être à toutes les classes de la société. Mais le premier soin doit être de former des hommes probes et honnêtes.

C'est pour n'avoir pas suivi ces maximes que les vieilles sociétés autrefois florissantes ont péri, que d'autres plus nouvelles sont entrées peut-être dans une période de décadence dont elles auront du mal à se relever. A celui qui viendrait nous vanter les hommes d'Etat qui les ont méconnues ou trop oubliées, nous redirions avec Platon :

« Tu exaltes les hommes qui ont fait faire bonne chère « aux Athéniens en leur servant ce qu'ils désiraient. Ils ont « agrandi l'Etat, disent-ils, mais ils ne s'aperçoivent pas « que cet agrandissement n'est qu'une enflure, une tumeur « pleine de corruption. — Le vrai politique se conduit par « d'autres règles. Son but est de former des hommes justes « et réglés. Son esprit est sans cesse occupé de faire naître « la justice dans l'âme de ses concitoyens et d'en bannir l'in- « justice, d'y faire germer la tempérance, d'y introduire « enfin toutes les vertus et d'en exclure tous les vices. » (Platon, *Gorgias.*)

QUESTION V

LES ERREURS DU SOCIALISME. — Du vice radical des théories socialistes.

ESQUISSE

Le point de départ de toutes les théories socialistes est cette première erreur : les vices de notre organisation sociale sont la cause principale des maux qui affligent l'espèce humaine. Toutes annoncent une époque de régénération où la société constituée sur des bases nouvelles doit permettre à chaque homme de pourvoir à tous ses besoins et de satisfaire ses désirs, de jouir [illegible] le bonheur ter-

restre dont sa nature est capable. N'est-ce pas là l'idéal sans cesse mis sous les yeux du vulgaire, l'objet de tant de promesses et de plans chimériques ? C'est ainsi qu'on enflamme les passions de la multitude, qu'on surexcite les appétits et les convoitises, qu'on arme contre la société les masses ignorantes et crédules, qu'on fait commettre au peuple les plus grands crimes en lui prêchant l'*amour* de l'*humanité*, le *progrès*, etc.

Sans examiner par quels moyens chaque secte d'utopistes se propose de réaliser un pareil but, ni apprécier la valeur et la justice de ces moyens, nous croyons devoir rappeler aux esprits sensés et capables de réflexion ce qu'une étude impartiale et approfondie de la nature humaine nous apprend, comme ce que les sages de tous les temps nous enseignent eux-mêmes sur ce sujet, le bonheur humain et la destinée humaine. Il s'agit de vérités très-simples et mille fois rebattues; mais il faut bien les reproduire, puisqu'elles sont totalement méconnues par les auteurs de ces systèmes.

1° La première est celle-ci : la plupart des maux que l'on se plaît à énumérer comme devant être attribués à la société ne viennent pas d'elle, mais de notre nature et de ses conditions; ils sont indépendants de toute organisation sociale. Tout au plus peut-on, par de nouvelles institutions et de nouvelles lois, espérer les atténuer, jamais les faire cesser ou disparaître. Suffisamment méditée, cette vérité met à néant déjà bien des utopies où se trahit la plus complète ignorance de la nature humaine, individuelle et sociale.

2° Le vrai moyen de combattre ces maux n'appartient ni à la société ni au pouvoir qui la représente, il dépend de l'homme lui-même; c'est à l'*individu*, non à la société, qu'il faut s'adresser, si l'on veut qu'il soit bien employé et qu'il réussisse. La volonté forte et persévérante de l'homme travaillant sur les choses et sur lui-même est l'arme qui lui a été donnée, qu'avant tout il doit savoir manier, dont il doit à chaque instant se servir pour faire face aux malheurs et aux périls qui l'assiégent et le menaçent. Tel est le remède vraiment efficace à de pareils maux. C'est du dedans, non du dehors, de lui, non d'autrui et de ses

semblables ou de la société, qu'il doit attendre son salut. Un auteur ancien l'a dit : *Animorum salus in his ipsis est.* (Cic., *Tusc.*, IV, 27.) Autrement, ni les efforts du législateur ni les combinaisons de l'homme d'Etat ne peuvent rien, les lois et les institutions sont impuissantes. La première des réformes doit donc être celle de l'*individu*, et c'est lui-même qui doit l'entreprendre. Sans elle, toute réforme sociale est stérile ou dangereuse et ne saurait aboutir. En un mot, le *gouvernement de soi* par soi-même, cet empire qui s'établit en nous non tout d'un coup et à l'improviste, à la suite d'une révolution sociale ou de quelque coup d'Etat, mais par un effort énergique et persévérant, lent mais constant et jamais interrompu, cet empire qui ne souffre pas d'interrègne, voilà la condition de toute régénération sociale.

Or, on l'a vu, c'est précisément ce que tendent à rendre inutile ou à supprimer toutes ces théories, elles qui, attribuant tout à l'Etat qu'elles font intervenir dans tous les détails de la vie publique et privée, directement ou indirectement, demandent l'abdication de la volonté et de la liberté humaine dont elles conservent le nom en proscrivant la chose. Toutes effacent l'*individu* et mettent à sa place l'*être collectif*, la société ; comme le dit un de ces utopistes, elles le dépersonnalisent. (V. *supra.*)

3° Donc l'*éducation*, mais une éducation qui apprenne à l'homme à se gouverner lui-même, qui lui enseigne d'abord à se vaincre où à dompter ses passions, qui l'habitue à ne compter que sur lui pour se rendre heureux comme pour se perfectionner, à ne pas s'en prendre sans cesse de son sort à des causes étrangères, à se créer à lui-même sa propre destinée, voilà la première institution à établir, le suprême remède aux maux qui travaillent le corps social et menacent d'entraîner sa ruine.

Tout ce qu'on essayera de construire sur une autre base sera vain et fragile. Tout autre plan de réforme sociale est condamné à échouer misérablement

Voilà les vérités qu'il importe aujourd'hui d'inculquer fortement à la jeunesse et qu'il faut remettre sans cesse sous les yeux de la génération présente ; car ce sont précisément celles que lui font perdre de vue les théories nouvelles éclo-

ses du matérialisme et du panthéisme. Toutes la détournent de ces vérités, tendent à les effacer des esprits et des caractères. — On nous pardonnera donc d'y revenir et de les exposer de nouveau, en prenant pour devise cette maxime : « La plus fausse des philosophies est celle qui, sous prétexte d'affranchir les hommes de l'embarras des passions, leur conseille l'oisiveté, l'abandon et l'oubli d'eux-mêmes (Vauvenargues), » et en y ajoutant cette autre : « Le meilleur des gouvernements est celui qui apprend aux hommes à se gouverner eux-mêmes. » (Gœthe.)

QUESTION VI

Le socialisme se fait une idée fausse de la destinée humaine; il impute à tort à la société des maux qui tiennent à la nature humaine et aux conditions de son développement.

DISSERTATION

C'est ce dont on se convaincra aisément si l'on jette un coup d'œil sur les maux qui atteignent l'homme dans sa nature *physique*, *intellectuelle* et *morale*.

1° Physiquement, l'homme a une organisation supérieure à celle des animaux; mais, en même temps, ses conditions d'existence sont infiniment plus nombreuses, moins simples et plus difficiles à remplir. Sa nourriture a besoin d'être préparée, plus abondante, plus variée. Il est nu, il lui faut se vêtir et se loger, se préserver de l'intempérie des climats et de la rigueur des saisons. Il naît faible et délicat : ses organes se développent lentement; l'instinct chez lui est presque nul. Il n'a pas assez de ses besoins naturels, il s'en forme de factices; pas assez de ses maux réels, il s'en crée d'imaginaires. Sujet à mille maladies qui tiennent à la faiblesse de ses organes, il en ajoute une foule d'autres qui proviennent de ses excès et de ses vices. La nature est pour lui avare et difficile; elle ne lui accorde rien qui ne lui coûte quelque peine : il lui faut creuser le sein de la terre pour y déposer le grain destiné à le nourrir, et qui dépend du caprice des éléments; puis creuser des canaux, combler des vallées, aplanir et percer des montagnes. Une lutte s'engage entre la nature et lui, lutte où

éclate la supériorité de son intelligence, mais aussi où s'épuisent ses forces, et souvent où il périt écrasé par quelque hasard imprévu; car, quoi qu'on dise, cette domination de l'homme sur la nature est et restera toujours une hyperbole que les progrès de l'industrie ne nous feront jamais prendre à la lettre. L'homme sera toujours le roseau pensant de Pascal, cet être fragile qu'un grain de sable, un souffle insalubre, la chute d'une tuile arrêtent, comme Pyrrhus au milieu de ses conquêtes. Ces forces aveugles lui seront toujours insoumises; mille dangers le menaceront toujours de ce côté, qu'il ne saura ni écarter ni prévoir; mille maux l'atteindront dans son corps, qu'il sera impossible de conjurer ou de guérir. Les choses d'ailleurs sont arrangées de telle sorte que le *travail* sera toujours pour lui une dure et impérieuse nécessité. On a beau vouloir changer son caractère, en faire d'une peine un plaisir, le rendre agréable, *attrayant*, c'est se faire illusion. Le travail a été bien nommé par les Grecs, une peine, πόνος. Il exige un effort, et l'effort répété, prolongé, répugne à notre nature. Dites que le travail honore les mains de l'homme quand il est relevé par un motif moral ou religieux, mais non qu'en soi il est un plaisir. La souffrance en est l'inévitable compagne. Quel que soit l'appât, le stimulant, le motif, gain, émulation, honneur et devoir, il peut être adouci, relevé, ennobli ; mais il reste ce qu'il est, un mal inévitable attaché à notre condition présente.

2° L'homme a reçu une intelligence qui le rend supérieur aux autres êtres; mais ce don divin, voyez de quels maux il le paye. D'abord cette intelligence ne naît pas toute développée, il faut qu'il la développe; et ici reparaît l'inévitable loi du travail, travail beaucoup plus rude que celui du corps. Pour exercer, diriger, gouverner des facultés ingrates ou paresseuses, rebelles, vagabondes, en assouplir les ressorts, maintenir leurs rapports et leur équilibre, établir entre elles une harmonie qui n'existe pas à l'origine, que d'efforts, de fatigues et de soins! quel travail sur soi-même et sur les choses! combien de conditions difficiles, compliquées, délicates, ne renferme pas ce grand mot d'éducation ! Que les faiseurs de méthodes artificielles ou de systèmes d'éduca-

tion facile sachent bien que cette culture des facultés intellectuelles appellera toujours la concentration de toutes les forces de la pensée, qu'elle aura toujours pour condition des efforts longs, pénibles, des larmes chez l'enfant, pour le jeune homme mille épreuves incompatibles avec ses goûts, pour l'homme fait la méditation et les veilles ; à tout âge de la vie, la tension énergique des facultés de notre esprit. Et cela doit être jusqu'au dernier moment, sans quoi celles-ci reprennent leur allure nonchalante et irrégulière, et l'homme rentre plus tôt qu'il ne doit dans l'enfance, d'où il était sorti par cette lutte. D'un autre côté, si l'homme naît faible dans son esprit comme dans son corps, il naît, de même, ignorant. Or, quelles sont ici les conditions du perfectionnement de son intelligence par rapport à la vérité ? mille causes d'erreur tiennent à l'imperfection radicale et à la multiplicité de ses facultés. Il peut les combattre, les atténuer, s'y soustraire en partie au prix d'une surveillance attentive et de constants efforts, mais non les effacer complétement. Jamais il ne pourra déraciner tous ses préjugés, bannir toutes ses illusions, chasser les fantômes qui obsèdent son imagination, déchirer le voile épais qui lui dérobe la vérité. L'intelligence la plus avancée ne saurait triompher de toutes ces causes ; l'ignorance et l'erreur restent le mal nécessaire, attaché à l'imperfection de notre esprit. Cet esprit, d'ailleurs, est borné ; or, Dieu a placé en nous, à côté de ces bornes étroites, un désir illimité de connaître qui s'augmente et s'irrite à mesure que s'étend l'horizon de notre intelligence; de sorte que ce n'est plus l'imperfection, c'est la contradiction qui éclate ici. La disproportion est manifeste, il y a opposition entre le but et les moyens, les facultés et leur développement possible. La loi de l'être intelligent est de connaître, de connaître infiniment, clairement, avec certitude: l'homme connaît toute chose partiellement, obscurément ; et le peu qu'il sait, le doute vient souvent le lui disputer : le doute, ce ver qui ronge le fruit de l'arbre de la science et le fait tomber en poussière lorsqu'il étend la main pour le saisir et s'en rassasier. Tel est ici le mal pour l'homme : le mal intellectuel. Qu'on n'espère pas lui trouver un remède absolu. Tous les progrès de la science et de l'instruction ne

feront que mieux sentir ce désaccord. A ce désir illimité de connaître, il n'y a que deux remèdes : la stupidité qui l'empêche de naître, et la science absolue qui seule pourrait le satisfaire

3° Si maintenant nous prenons l'homme par les affections de sa nature morale, c'est surtout de ce côté que le malheur est irrémédiablement attaché à sa condition présente, et qu'il est facile de démontrer que le bonheur n'est pas le but réel de cette vie. L'homme est fait pour aimer comme pour connaître. Tout ce qui est beau, tout ce qui est bon, tout ce qui lui offre quelque perfection ou qualité aimable, il veut le posséder, le posséder complétement et en éterniser la possession. Or, tous les objets auxquels il attache son cœur ou se dérobent à sa poursuite ou lui échappent. Tous ces biens sont périssables. Ceux qui ne passent pas, comme la science, la beauté, la justice, il ne les possède qu'imparfaitement dans le pâle reflet d'un idéal qu'il conçoit sans pouvoir le réaliser jamais.

QUESTION VII

Le socialisme méconnaît les vraies causes du mal social, et en particulier celles de l'antagonisme qui existe dans toute société.

DISSERTATION

L'homme est né pour vivre en société, des instincts puissants le poussent à rechercher le commerce de ses semblables. La nature a formé elle-même les liens qui unissent les membres de la famille, et préparé les rapports qui se développent au sein de la société civile. Là est la source de nos plus vives et plus pures jouissances, le théâtre de nos plus nobles passions, le foyer de nos plus généreux sentiments; mais c'est aussi là que le mal est le plus varié, le plus profond et le plus irrémédiable. Le cœur humain est sans cesse agité, troublé, déçu, trahi, déchiré, brisé dans ses affections les plus chères et ses plus légitimes espérances. Quelquefois, c'est par sa faute et son imprudence; le plus souvent il ne doit s'en prendre qu'à la nature même des choses et aux lois d'une inflexible nécessité.

Que de causes de division et de désordre ne troublent pas le bonheur des familles et la paix des États! Au premier coup d'œil, elles peuvent paraître accidentelles et tenir à une mauvaise organisation de la société *domestique* ou *civile*, à l'éducation, aux lois, etc. Qu'on y regarde de plus près, on verra que, s'il est possible de les atténuer, et si c'est notre devoir de les combattre, elles résident dans des oppositions tellement profondes, tellement dans notre nature et dans celle des choses, qu'il est impossible de songer sérieusement à les détruire. Aucune puissance humaine n'est capable d'harmoniser des forces et des tendances si diverses. Si cela se pouvait, ce ne saurait être que par une violence faite à nos penchants, par la violation de nos droits les plus sacrés, en détruisant non-seulement la liberté, mais le mouvement et la vie, et, ce qui est peut-être plus grave, en rompant tous les liens que la nature et la morale ont formés, pour leur en substituer d'arbitraires et de monstrueux.

On ne voit en tout cela que des *intérêts* à concilier, comme si la *diversité des intérêts* ne reposait que dans les objets extérieurs destinés à les satisfaire, et non pas, avant tout, dans la *diversité originelle* des natures, dans l'*inégalité des intelligences*, la *différence des caractères*, la divergence des *opinions*, la multiplicité des *erreurs* et des *préjugés*, l'amour du *changement*, dans mille autres causes qu'il faudrait commencer par supprimer avant de songer à établir cet ordre régulier et cette harmonie! comme si toute diversité, dès qu'elle est un peu profonde, n'engendrait pas nécessairement des oppositions, des conflits, des luttes plus ou moins violentes, des tendances et des efforts en sens contraire, la guerre et la discorde!

Loin de nous de vouloir, par ce tableau, décourager ceux qui font de louables efforts pour combattre ces obstacles, qui travaillent ainsi à améliorer véritablement le sort de leurs semblables et à perfectionner la société par de sages et prudentes réformes! Mais à ceux qui rêvent pour l'humanité un avenir de paix et de bonheur dont elle n'est pas capable, et qui, en propageant cette funeste illusion dans les esprits crédules, les détournent du sentiment de leur véritable destinée; à ceux-là il faut sans cesse répéter que le mal fait et fera toujours partie de notre condition pré-

sente ; que la destinée actuelle de l'homme est la lutte ; que le monde physique et le monde moral ont été organisés dans ce but, non pour qu'il y fût heureux, mais pour qu'il trouvât l'occasion d'y déployer de mâles vertus. Quant à ceux qui prétendent que la source unique ou principale de tous les maux qui affligent l'humanité est dans les vices d'une mauvaise organisation sociale, nous ne pourrions qu'imputer leur folie à l'ignorance ou à la mauvaise foi, si nous ne savions jusqu'où peut aller l'aveuglement des esprits systématiques.

Quoi qu'il en soit, nous concevons que ce soit en allumant des désirs, en stimulant des appétits, en irritant des passions, en fomentant des haines, que l'on parvienne à renverser une société ; mais ce dont nous sommes sûrs aussi, c'est que, quand il s'agira d'en organiser une nouvelle, on se trouvera en face des mêmes obstacles agrandis, des mêmes éléments rebelles, des mêmes passions, des mêmes désirs insatiables, stimulés par un chimérique espoir, irrités de la déception, d'esprits déshabitués de la règle, ne connaissant plus ni frein ni mesure, indociles à porter le joug de la loi, incapables d'obéir à un autre pouvoir qu'à celui de la force, et façonnés d'avance pour le despotisme.

QUESTION VIII

L'antagonisme social naît surtout de l'antagonisme qui est dans l'individu ; erreur du socialisme sur les passions humaines.

DISSERTATION

Une des grandes erreurs du socialisme, on vient de le voir, est de s'imaginer qu'il ne s'agit que de mettre d'accord des intérêts pour faire régner la paix et le bonheur entre les hommes. Cela sans doute lui paraît déjà assez difficile ; mais il croit y parvenir par un nouveau mode d'organisation sociale. L'antagonisme des intérêts lui paraît venir du *milieu social*, qu'il suffit de changer pour que l'harmonie comme d'elle-même s'établisse. Or, c'est là, selon nous, une absurde chimère. Pourquoi ? C'est qu'indépendam-

ment des causes qui ont été signalées et qui sont inévitables, il en est une autre qui est la première de toutes, et la principale, savoir, la *lutte intérieure* que l'homme soutient avec lui-même. Elle seule, qui engendre bien d'autres luttes et qui les perpétue, rend l'accord que l'on rêve impossible.

Quoi donc! faut-il rappeler ici que la société se compose d'individus, que ces individus, ce sont des *hommes* et non des *choses*, des machines ou des forces physiques ou naturelles? Chacun de ces individus contient en lui-même des éléments très-divers, des puissances ou des facultés qui, loin d'être d'accord entre elles, sont opposées et en lutte perpétuelle. Sous ce rapport, chaque homme est l'image en petit de la société dont il fait partie. Chacun d'eux forme un petit État bien ou mal, souvent très-mal gouverné, où rarement la paix existe. Or, si l'anarchie est dans les âmes, comment la paix sera-t-elle dans la société? C'est donc là, c'est dans les âmes qu'il faudrait avant tout remettre la paix et rétablir l'ordre si l'on veut qu'à son tour la paix et l'harmonie règnent dans la société. Mais comment et à quelles conditions cela se peut-il? Le socialisme n'en dit rien, il ne paraît pas s'en soucier; tout ce qu'il fait augmente le trouble et le désordre dans les esprits et dans les âmes. S'il l'oublie, nous devons le lui rappeler et porter notre attention vers ce point capital (1).

Oui, quoi qu'on dise et bien qu'on ait intérêt à le nier, cela est bien vrai qu'avant d'être dans le corps social l'antagonisme est en nous, et cela comme conséquence de la nature originelle de notre être. De quelque façon qu'on l'explique, le fait est réel. Cette lutte et cette opposition ne sont pas l'effet du milieu social où nous sommes placés, c'est un fait constitutif. Pour ne pas le voir et pour le nier, il faut être aveuglé par un système. Il subsistera tant que les lois de la nature humaine ne seront pas changées. Nul doute pour qui observe et connaît le vrai caractère des passions hu-

(1) C'est ce que Platon a démontré admirablement dans sa *République*, quoiqu'il abuse du parallèle. Il en tire tout son plan et sa théorie des gouvernements. (V. liv. II, VIII, IX.) Mais il méconnaît la nature de l'élément libre dans l'homme, de la volonté. Ce qui le conduit a établir le despotisme de la raison dans l'Etat. Erreur capitale qui explique tous les écarts et les autres erreurs. Ce livre n'en est pas moins rempli de profondes et éternelles vérités.

maines. *Est quiddam turbulentem in hominibus*, a dit encore un ancien. (Cic.) La nature des passions humaines est d'être aveugles, diverses, mobiles, capricieuses, opposées entre elles et contradictoires; de plus, par elles-mêmes, elles sont impatientes du joug, de la règle et de la mesure, de sorte que l'homme ici ne trouve pas en lui-même l'ordre mais le désordre, non la règle et la loi, mais l'anarchie et la licence. Aussi, pour qu'il y ait ordre chez lui, il faut qu'il l'y mette, qu'il l'établisse. Or, cela ne s'obtient pas sans effort, sans combat, sans énergie déployée, sans fatigue et sans sacrifice, par un simple changement de rapports sociaux, d'ailleurs impossible. La volonté est appelée à lutter contre des penchants rebelles, à résister à leur entraînement, à les soumettre au joug, à les mettre d'accord entre eux et avec la raison. C'est une absurde et puérile prétention de soutenir que l'on peut *harmoniser* les passions sans leur faire violence, sans leur imposer un frein et sans les dompter, et de se figurer que, pour les mettre d'accord, il ne s'agit que de les ranger par *séries*, *groupes* ou *catégories*. (V. *Positivisme*, *Fouriérisme*, etc.) Non, l'élément passionné de notre être, c'est l'élément rebelle, changeant, contradictoire, opposé à l'ordre. On peut le faire concourir à l'ordre; mais, pour cela, il faut l'y ramener, commencer par le vaincre et le soumettre, l'apprivoiser, le tempérer, le régler. Or, ce n'est pas par un mode ingénieux d'agencement ou de combinaison sociale, ou en leur offrant le leurre d'une satisfaction impossible et chimérique, que l'on parvient à établir un équilibre entre ces forces contraires, mais par l'*empire* que l'homme prend de bonne heure sur lui-même, par une lutte énergique et constante, par des habitudes mâles et courageuses, par une victoire longuement poursuivie, chèrement achetée et qui jamais n'est complète. Voilà ce qui n'a échappé à aucun des profonds observateurs de la nature humaine qui, depuis Pythagore, Socrate, Platon, Aristote et Zénon, se sont occupés de ce grave sujet. Voilà ce qu'il faut répéter à ceux qui, au lieu d'étudier l'homme tel qu'il est et sera toujours, se plaisent à le créer à leur fantaisie et croient avoir trouvé le secret de son organisation dans des combinaisons artificielles, puis qui par-

tent de là pour composer d'absurdes romans sur l'individu ou sur la société. A ces jeux d'esprit où le raisonnement dévoyé se fait complice d'une imagination d'autant plus amoureuse de ses créations extravagantes qu'elle croit travailler hors du champ de la fiction, nous préférons l'image poétique de Platon, qui compare l'âme humaine à un animal composé de l'assemblage de plusieurs natures différentes (*Républ.*, liv. IX), ou bien l'*homo duplex* des moralistes, qui voient en lui un être divisé contre lui-même, signalent une guerre éternelle entre la *chair* et l'*esprit*, nous montrent la liberté humaine placée entre deux natures rarement d'accord, souvent opposées, et, pour rétablir l'harmonie entre elles, obligée de lutter sans cesse et de s'imposer de durs sacrifices. Ils nous représentent la vie comme un combat, l'homme comme un être militant et souffrant. Ils nous indiquent la paix, non comme un pacte lâche signé d'avance par la partie noble, intelligente et modérée de notre être au profit de la partie aveugle, avide, insatiable et déréglée, mais comme une conquête et une victoire de la volonté alliée à la raison. De même, pour établir l'empire de la raison dans la société comme en lui-même, l'homme rencontrera toujours une foule d'obstacles, des penchants déréglés, des habitudes vicieuses, des opinions erronées. Ces obstacles ne tiennent point à des causes accidentelles, mais naturelles, inhérentes à la constitution primitive de notre être. Ils doivent être combattus par les armes d'une volonté énergique, éclairée, appuyée sur de sages principes et des convictions fortes.

Que l'on ne croie pas tourner la difficulté par des modes d'organisation sociale qui supposent ce qui est en question, à savoir, que l'on peut changer la nature des choses dans l'ordre moral en refaisant l'homme sur un autre type que celui sur lequel il a été créé. — Voilà le vrai. C'est dans ce sens que doivent être entrepris l'*éducation morale* de l'homme et le *perfectionnement social*. On ne peut pas plus changer ces lois que celles du monde astronomique et physique. Corriger, modifier, aider, perfectionner, à la bonne heure! Mais faire cesser l'antagonisme, supprimer l'effort, terminer d'un seul coup la lutte, obtenir un déve-

loppement harmonieux et facile des natures individuelles et des forces sociales, c'est folie, rêve, chimère, vaine utopie. Que l'homme choisisse : il est ici-bas pour combattre ; s'il veut faire la paix avec l'ennemi sans l'avoir vaincu, il sera vaincu lui-même et dégradé. Le bonheur qu'il veut avoir, il ne l'aura pas (1).

QUESTION IX

Autre illusion du socialisme sur la destinée humaine.

DISSERTATION

Supposons, d'ailleurs, la société humaine parvenue à l'apogée de son perfectionnement ; admettons que toutes les luttes aient cessé, que tous les conflits se soient apaisés, que toutes les discordes soient éteintes ; figurons-nous que, par les moyens que l'on propose, ou par d'autres, on soit parvenu à détruire la cause principale qui divise les classes et les partis et les arme les uns contre les autres ; que l'on ait réussi à concilier tous les intérêts, qu'une meilleure et plus équitable répartition des biens de la fortune ait répandu l'aisance et le bien-être chez ceux de nos semblables qui n'ont connu jusqu'ici que les privations et la misère, croyez-vous avoir tari la source véritable du mal que nous ressentons et calmé le malaise général qui en est le symptôme? Non, vous n'aurez fait que mettre à nu la véritable plaie, la plaie profonde qui saigne au cœur de l'humanité. Le vide que laisse après soi la satisfaction des besoins physiques, la satiété et le dégoût qui accompagnent les jouissances de cet ordre, vous prouveront bientôt qu'il y avait un autre mal qui appelait un autre remède. Ce mal, que l'organisation de la société ne peut guérir parce qu'il est dans les âmes et les esprits, la religion, la morale, une meilleure éducation,

(1) Veut-on un échantillon de la manière dont le socialisme entend, sous ce rapport, le problème social? « Etant donné l'homme, la famille, la société, un être collectif, sexuel et individuel, doué de conscience et d'amour, organiser les puissances de cet être de telle sorte qu'il reste perpétuellement en paix avec lui-même et qu'il tire de la nature qui lui est donnée la plus grande somme possible de bien-être, tel est le problème. » (P. J. Proudhon, *Idée gén. de la Révol.*, p. 277.) — Cf. Saint-Simon, Fourier, R. Owen, L. Blanc, etc.

nous apprennent encore plus à le combattre et à le supporter qu'à le supprimer; et cela, en nous faisant précisément envisager un autre but que le bonheur immédiat dont nous sommes capables en cette vie. D'ailleurs, il restera toujours assez de douleurs à soulager, de misères à secourir, assez de souffrances inévitables et de maux irréparables, pour rappeler l'homme au vrai sentiment de sa destinée. Vous n'attendrez pas, sans doute, que les sciences médicales aient réalisé pour lui le rêve de Condorcet, l'immortalité sur la terre. Vous n'espérez pas lui épargner les infirmités de la vieillesse, empêcher qu'il assiste vivant au dépérissement de ses organes et de ses facultés. Toujours l'enfance sera faible, la jeunesse imprudente, l'âge mûr aura ses soucis. Toujours l'homme souffrira par son esprit; rien n'éteindra sa soif ardente de connaître. La science aura pour lui des problèmes qu'il ne pourra résoudre; le monde, des mystères impénétrables. Il sera tourmenté de ses doutes; le scepticisme s'attaquera aux plus nobles conquêtes de sa pensée. Son imagination ne cessera de mettre ses rêves à la place de la réalité; il sera perpétuellement victime de ses erreurs, de ses écarts et de ses folies. Quelque heureux qu'il soit dans ses affections, il sentira ce qu'il y a de fragile dans leur objet. L'homme n'est pas, comme l'animal, oublieux du passé, insoucieux du lendemain, indifférent à son sort et à celui de ses semblables. Il regrette les biens qu'il a perdus, désire ceux qu'il n'a pas, et craint de perdre ceux qu'il possède. Toujours il aura à pleurer la perte d'un père, d'un frère ou d'une épouse chérie; à trembler pour les jours d'un enfant ou d'un ami; il verra une tombe se fermer et une autre s'ouvrir. A mesure qu'il avancera dans la vie, il sentira la solitude se former autour de lui; ses derniers jours seront pâles et décolorés. L'idée de la mort seule est faite pour empoisonner toutes ses jouissances; il ne peut songer avec insouciance à cette heure fatale, envisager la destruction de son être d'un œil indifférent, et se voir rentrer dans le néant sans frémir.

En présence de tous ces maux, des mêmes causes de discorde et de division, on reconnaîtra qu'on s'était trompé, qu'il fallait s'irriter moins contre la société que contre

Dieu, voir en lui la cause première du mal, lui renvoyer, comme on l'a osé (1), le nom donné jusqu'ici au mauvais principe, ou l'on reviendra à l'ancienne explication qui nous représente Dieu comme ayant créé l'homme et le monde moral pour être le théâtre d'une lutte incessante, comme ayant semé de maux la carrière de la vie dans un but qu'il est facile de comprendre, mais qui n'est pas celui qu'on nous offre en perspective comme l'objet immédiat des efforts de l'individu et de la société.

QUESTION X

Le socialisme se trompe sur l'inégale répartition des biens et des maux dans la société, et sur les moyens d'y rétablir l'équilibre.

DISSERTATION

Il est un mal que les théories socialistes ont toutes la prétention de réparer : l'inégale répartition des biens et des maux dans la société présente. Cette question, qui soulève tant de passions violentes, nous ne chercherons ici nullement à la débattre. Ce que nous tenons seulement à montrer, c'est que le socialisme ne sait ni en comprendre la portée ni l'élever à sa véritable hauteur. Selon nous, c'est singulièrement la rapetisser et la rabaisser que de n'y voir qu'une dispensation nouvelle par l'État des biens de la fortune ou des jouissances. En cela, le socialisme reste conforme à son esprit. Mais l'éternelle question des *pauvres* et des *riches*, des *oisifs* et des *travailleurs* ou du *capital* et du *travail* n'est qu'une face minime du sujet aux yeux du philosophe et du moraliste. Car, au fond, ce dont il s'agit, c'est toujours du bonheur et du malheur des hommes, et de la façon dont ils sont répartis. Et encore ici le problème de la destinée humaine inévitablement se pose et vient se mêler au débat. Vouloir l'écarter ou l'éluder n'est pas possible. C'est s'obstiner à rester dans la plaine quand le combat est sur les hauteurs et que là doit se décider la victoire.

Quoi qu'il en soit, le fait est certain, évident, palpable :

(1) Proudhon.

non-seulement il existe entre les hommes, comme entre les autres êtres, une inégalité profonde ; mais les biens et les maux sont loin d'être répartis entre eux suivant les règles de la justice et de l'équité.

Ce désordre nous blesse et nous révolte plus que tout autre. Mais en vain essayerait-on de soutenir qu'il tient avant tout et surtout à des causes accidentelles et à une organisation mauvaise de la société. La meilleure organisation sociale, en la supposant juste autant que sage, ne peut aboutir qu'à une répartition des biens dont la société dispose, la fortune, par exemple, et les honneurs. Et encore l'État doit-il prendre garde qu'en voulant se faire l'universel dispensateur de ces biens, qu'en se substituant à la providence universelle et à l'activité prévoyante des individus, il ne crée un autre mal plus grand que le premier, en anéantissant la liberté de ces derniers, en portant atteinte à leurs droits les plus sacrés, et en détruisant la famille ponr fonder une société selon son idéal. Dans tous les cas, le mal ici n'est attaqué qu'à la surface, dans sa partie la plus petite et la plus grossière. La société ne peut répartir la santé, la force, la beauté. Le talent, le savoir et une multitude d'autres biens qui établissent des inégalités profondes entre les hommes, seront toujours un objet d'envie pour ceux qui ne les ont pas. Ils ne devraient pas moins que la richesse exciter les plaintes et les murmures, car ils ne sont pas plus répartis en raison du mérite de chacun et de ses œuvres.

Une opinion, beaucoup plus vraie, fait très-bien voir combien l'appréciation précédente est grossière et superficielle. Celle-ci montre que le vrai bonheur ne réside pas dans ces biens extérieurs dont la possession est fragile, mais dans d'autres biens intérieurs qu'il dépend de nous d'acquérir et qui ne peuvent nous être ravis. Elle fait remarquer justement que, pour apprécier la vraie situation des hommes, il faut descendre au fond des âmes. Là est un tribunal équitable qui à la fois juge et punit, récompense toute bonne action, toute pensée, toute intention louable, par une satisfaction intime, par le calme et la sérénité d'une bonne conscience. De même toute mauvaise action, tout coupable désir, sont suivis du remords, du sentiment de la

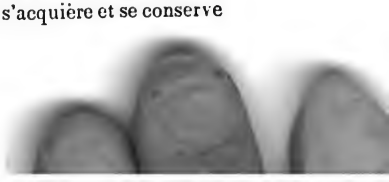
dégradation morale, d'un abaissement de l'homme à ses propres yeux, qui est le plus grand des châtiments du vice; et ainsi, suivant le mot de Milton, chacun porte en soi son ciel et son enfer.

Certes, ce n'est pas nous qui contesterons la vérité de cette opinion. Nous croyons que, tout compensé, la vertu est plus heureuse que le vice, et que le juste n'a rien à envier au méchant, pourvu, toutefois, que l'on ne sépare pas la destinée présente d'une destinée future. Autrement, nous soutenons que, si le seul résultat du bien accompli par l'homme vertueux est la satisfaction et la jouissance qu'il recueille en cette vie, si la seule conséquence du mal moral est le sentiment de dégradation de la personne, ou le remords; en un mot, si ces deux sortes de biens et de maux suffisent pour rétablir l'exact équilibre que veut la justice, cette doctrine prise à la lettre, et rigoureusement admise, est un paradoxe. Proposée autrefois par le stoïcisme, et mise en pratique avec une grande force de caractère, si elle s'est fait admirer, la conscience humaine ne l'a jamais ratifiée. La raison ne s'y plie pas plus facilement. En effet, pour soutenir cette thèse, il faut d'abord forcer le principe, non-seulement préconiser l'excellence et la supériorité des biens intérieurs sur les biens extérieurs, mais nier complétement d'autres biens intérieurs non moins véritables, quoique d'un prix moins élevé peut-être. Sans parler de la santé, de la force, de la beauté, qui sont pourtant aussi des biens réels, comme résultat et signe du développement facile et régulier de certaines facultés, la science ou la connaissance de la vérité est un bien en soi, un bien de l'âme, réclamé par un besoin profond de notre nature intellectuelle. Il en est de même de tout ce qui se rapporte à nos affections morales et aux besoins de notre cœur. Pour un être qui est fait pour aimer, ce sont là, sans doute, des biens, et il n'y peut renoncer sans se sentir malheureux. Quant aux maux qui correspondent à ces biens, nous dirons que la douleur physique elle-même est un mal. Sans doute on peut la combattre, et elle ne peut être comparée à la souffrance morale; c'est un mal toutefois, et le stoïcien qui s'écriait : « O douleur, tu ne me feras jamais convenir que tu sois un

mal, » faisait une équivoque sublime. Apparemment, vous ne voulez pas que l'on soit couché sur des charbons ardents comme sur un lit de roses, ni bien à l'aise dans le taureau de Phalaris ou sur le bûcher. On peut admettre la glorification de la douleur, mais il faut y joindre le pressentiment d'un bonheur plus pur. Vous ne ferez jamais que le calice que la vertu est obligée de boire souvent jusqu'à la lie ne soit un calice amer, et que les angoisses de l'âme ne troublent singulièrement cette paix qui s'évanouit si l'espérance ne s'y joint. La vertu suppose toujours un effort, la plus haute vertu réside dans le plus grand effort, et le mérite se mesure sur le sacrifice. Vous ne pouvez donc faire descendre le paradis sur la terre, mais tout au plus entr'ouvrir un coin du ciel.

Pour en revenir à notre sujet, nous sommes d'accord, on le voit, avec le socialisme sur le fait qu'il signale et auquel il prétend porter remède, l'injuste répartition des biens et des maux dans la société humaine. Mais nous différons avec lui sur les points essentiels : 1° sur l'étendue et la profondeur du mal dont il ne nous paraît saisir que le côté extérieur, superficiel, et une très-faible partie; 2° sur la possibilité et l'efficacité du remède; 3° sur la nature et la légitimité des moyens qu'il propose. Ce que nous soutenons contre lui, c'est que de ces maux fort peu tiennent aux vices de la société et qu'une meilleure organisation de la société ne saurait presque rien y changer. Quant aux moyens qu'il propose, il serait aisé de montrer qu'étant presque tous injustes et violents, ils entraîneraient des maux plus grands que ceux qu'on voudrait faire disparaître ou réparer. On l'a vu d'ailleurs, et ce point a été traité (Q. III), l'État ne peut se constituer le dispensateur des biens et des maux et s'ériger en providence universelle. S'il le fait, on en connaît les conséquences. L'individu doit être sa providence à lui-même et se créer sa propre destinée.

Mais le reproche capital que nous faisons à tous ces systèmes, c'est de donner à croire aux hommes qu'ils seront heureux quand ils auront à peu près égalisé les fortunes et les jouissances. C'est ensuite de leur faire oublier ou perdre de vue les vrais moyens par lesquels s'acquière et se conserve



autant qu'il est possible le bonheur véritable, même en cette vie, et aussi par lesquels une certaine égalité peut s'établir entre les membres divers d'une même société. Sans contester les autres, n'est-il pas vrai qu'un des plus efficaces, comme dit un philosophe ancien, c'est de *niveler les passions* bien plus que les fortunes? (Aristote, *Polit.*, I.) Mais ce qu'il faut affirmer et répéter sans cesse, c'est que le moyen principal est celui qui dépend de l'individu, non de l'État, savoir, l'*effort personnel* persévérant vers le bien, une conduite sage, réglée, modérée; qu'enfin la vertu est le premier des biens, que tous peuvent l'acquérir et par là se rendre égaux. Là est la seule, la vraie égalité.

La vertu! c'est précisément elle qui disparaît dans tous ces systèmes, où la *jouissance* est proclamée le seul but désirable des actions humaines et l'objet du perfectionnement social. Dans ces doctrines où l'on prêche ouvertement l'athéisme et le matérialisme et où l'âme est niée, les biens de l'âme n'ont qu'une médiocre valeur s'ils ne sont méprisés. Quand le libre arbitre de l'homme est déclaré impossible, l'abdication de la volonté suit comme un corollaire évident et bien près du principe. Quel remède à tous les maux que d'invoquer alors la toute-puissance de l'Etat? N'est-ce pas à lui ou à la société de pourvoir à tous les besoins, de réparer toutes les injustices? Le mieux est d'abdiquer entre ses mains. On lui demandera d'abord l'égalité des salaires, puis celle des fortunes; à lui de prévenir tous les malheurs et de guérir toutes les plaies et les misères sociales. La question morale et sociale est déclarée une question purement *économique*. (V. *supra*.) Par là aura-t-on remédié au mal? Non, sans doute; on n'aura fait que soulever et flatter les passions, allumer des haines furieuses, surtout exciter l'envie, pousser les malheureux au désespoir; on aura ébranler les bases de la société sans pouvoir raisonnablement espérer en fonder une nouvelle.

CONCLUSION

La solution spiritualiste opposée à la solution matérialiste ou socialiste.

DISSERTATION

Le socialisme est le fils légitime du matérialisme ou du panthéisme. Or, le résultat de ces doctrines est de rendre impossible toute morale individuelle et sociale. Elles sont impuissantes à donner à l'homme une règle de conduite et à marquer le vrai but vers lequel doivent tendre les sociétés. La première fait de la jouissance ou du bonheur matériel l'objet véritable ou principal de notre activité et de nos désirs. La seconde, qui elle aussi est fataliste, ne peut que conseiller à l'homme de faire l'abandon de soi, d'abdiquer sa volonté, engager l'individu à s'en remettre de sa destinée à l'Etat, et du reste à obéir aux lois qui règlent le cours des événements humains. Le spiritualisme seul, il faut bien qu'on le reconnaisse, est jusqu'ici resté en possession de fournir une morale à la fois vraie et ferme, nette et claire, conforme aux exigences de la conscience humaine et aux aspirations les plus élevées de notre nature. Seul aussi il s'est montré capable de donner une base solide à la science sociale et à la politique. A la lumière de ce flambeau, l'homme au moins sait se diriger dans la vie; car il connaît sa vraie destinée. Le législateur et l'homme d'État savent aussi vers quel but montent et doivent se diriger les sociétés humaines.

Nous ne pouvons donc mieux faire en terminant cette critique que de remettre sous les yeux du lecteur cette solution et de l'opposer à la solution matérialiste ou socialiste. Ce sera aussi la conclusion pratique de ce livre. Elle en reproduira l'esprit, la pensée générale qui fait le lien de toutes ces *questions*, s'il est vrai que, bien que diverses, elles n'ont pas été jetées au hasard et que leur ensemble ne manque pas d'une certaine unité.

I. Quelle est donc la vraie destinée de l'homme à la fois individuelle et sociale? Tous les moralistes et les publicistes qui ont adopté et professent le spiritualisme répondent: Le *perfectionnement moral* de l'*individu* et de l'*espèce*. La *vertu*, tel est le but, sinon unique, premier ou principal, auquel toutes les autres fins de l'homme et de la société doivent se ramener ou se subordonner. En elle aussi réside le véritable bonheur; elle est le grand bien des Etats comme des particuliers. Sans mépriser ni négliger les autres biens, c'est celui-là qu'il faut savoir préférer (1). Quant à la *jouissance* sensible, si réglée et mesurée, elle a quelque chose de désirable; elle ne constitue en soi ni le bien ni le bonheur véritable. Hors de la règle, elle lui est contraire. Le bonheur momentané qu'elle procure n'est qu'apparent et trompeur. Le chercher pour lui-même et s'y livrer, c'est s'abuser et se dégrader.

La société ne peut avoir d'autre fin que les individus qui la composent. Prise dans son ensemble, cette fin sans doute c'est le développement à la fois *physique*, *intellectuel* et *moral*, mais la première et la plus importante de ces fins c'est le perfectionnement moral. Lui aussi reste l'objet principal et le vrai but. C'est d'après lui et sur lui que doit avant tout s'apprécier et se mesurer le *progrès social*. Une société est meilleure et plus parfaite qu'une autre non lorsqu'elle est plus riche et matériellement plus prospère, qu'elle offre une plus grande somme d'aisance ou de bien-être, mais lorsqu'elle possède un plus grand nombre d'hommes vertueux ou honnêtes. C'est là le vrai *criterium*. Et il en est ainsi de la *civilisation* tout entière, dont l'objet, le but véritable est d'enfanter à la moralité le plus grand nombre possible de créatures humaines. Tout le reste est secondaire ou accessoire.

Voilà ce que dit la science sociale quand, au lieu de s'inspirer des doctrines sceptiques, matérialistes, positivistes ou panthéistes, elle suit cette philosophie qui considère l'homme non comme un corps plus ou moins bien organisé ou comme

(1) Voy. Socrate, *Mém. socr. de Xénoph;* — Aristote, *Polit;* — Platon, *Rép., Lois, Gorgias;* — Cic., *de Rep., de Legib.;* — Kant, *Droit nat.;* — Bossuet; — Fénelon; — Clarke; — Reid; etc.

un mode fugitif de la substance universelle, mais comme une âme, un esprit, une *personne morale* et un être *libre*; la société humaine, comme un composé d'âmes et d'esprits.

Comment s'établissent ces vérités? Nous n'avons pas à le montrer ici. Nous l'avons fait indirectement en combattant les erreurs qui leur sont contraires. Nous rappellerons seulement le résultat général, en opposant l'homme qui se conduit d'après ces principes à celui qui suit des maximes contraires.

II. Qu'est-ce que la vertu? L'accomplissement de la loi morale par un être libre. L'homme conçoit le bien, et, par cela seul, il se sent obligé de mettre ses actes et sa volonté en rapport avec cette idée; sa conscience lui en fait un impérieux devoir. S'il se présente des obstacles, il n'est pas pour cela dégagé de cette obligation; celle-ci subsiste tout entière. Il doit lutter contre eux, faire effort pour les surmonter; s'il ne le peut, persister dans sa résolution, subir la douleur, mais ne jamais acquiescer au mal, s'exposer aux plus grands dangers, supporter les plus cruelles souffrances, plutôt que de manquer à la règle que lui prescrit sa conscience et de violer un seul de ses devoirs.

Voilà l'idée banale que tout le monde se fait de la vertu. La philosophie n'a pas plus le droit de l'altérer par des sophismes que le pouvoir de la faire disparaître de ce monde par des utopies. La vertu est une lutte, un combat entre la liberté humaine et des obstacles qu'elle rencontre en nous et autour de nous. Il est clair en même temps que, s'il n'y avait pas eu d'obstacle, la vertu ne serait jamais née, et que, du jour où l'obstacle disparaîtrait de ce monde, le rôle de la vertu serait fini. Or, nous avons fait voir que Dieu y a suffisamment pourvu, qu'il a laissé plus à faire qu'ils ne croient à ceux qui rêvent d'établir en ce monde une harmonie parfaite. Nous avons montré que la lutte est partout dans l'homme et dans la société; que l'antagonisme résulte de leur intime constitution.

Le monde a donc été arrangé pour ce but, celui de faire éclore, au milieu des obstacles, des misères et des adversités de la vie, cette chose excellemment belle, sainte, digne,

sublime, qu'on nomme la vertu. Et remarquez, en effet, qu'il n'y a pas une seule vertu qui puisse se développer sans obstacles, sans efforts, sans sacrifices : le courage, la prudence, la grandeur d'âme, la générosité, la résignation, etc. Et plus grands sont les obstacles, plus belle est la victoire ; plus l'effort est pénible, puis il est héroïque; plus le sacrifice est grand, plus sublime est le dévouement. Si l'on juge de ce point de vue la vie humaine et le plan du monde actuel, on conviendra que le mal y a une place nécessaire. Les obstacles, en effet, sont nombreux; les souffrances et les misères n'ont pas été épargnées à l'homme. Sa condition, sous ce rapport, est triste; mais le but justifie le moyen et le rendait nécessaire.

III. La vie humaine est une épreuve ; elle devait donc être semée d'obstacles et d'adversités. L'homme doit lutter courageusement contre le malheur. Dans cette lutte, sa nature morale se développe, sa liberté se révèle, il devient grand par lui-même; non-seulement il s'associe à l'œuvre de la création divine, mais il s'achève et se crée lui-même ; il est l'artisan sublime d'une œuvre sublime et qui est véritablement sienne : le développement de sa *personne morale.* Il est le héros de ce drame qu'il joue à ses risques et périls, et où il présente un spectacle digne de fixer les regards de la Divinité : celui de l'homme de bien aux prises avec la mauvaise fortune et sachant en triompher par son courage et sa résignation. Si ce triomphe est acheté par de douloureux sacrifices, si cet enfantement de la vertu est laborieux, il sait qu'il se crée des droits au bonheur. Si ce bonheur lui échappe, il se rassure en pensant qu'il lui est dû, et que son droit subsiste malgré tout. Appuyé sur l'idée de la justice éternelle, il ose lever les regards au delà de l'étroit horizon de la vie, et, par delà le tombeau, espérer un monde meilleur. Il ne dédaigne pas pour cela le monde actuel, et le bien qu'il peut y faire, soit pour lui-même, soit pour ses semblables; mais il ne lui demande pas ce qu'il ne peut donner. Il songe avant tout à remplir ses devoirs et à pratiquer la vertu, qui est le but réel de son existence présente. Quant au bonheur immédiat, il le place toujours en seconde ligne, et jamais dans sa conduite ne lui sacrifie le bien. Il

cherche le bonheur réel ici-bas, surtout dans des biens que le hasard et la fortune ne peuvent lui disputer et lui ravir, dans le calme d'une bonne conscience et le contentement de soi-même. S'il n'est pas heureux, du reste, il ne va pas s'en prendre follement à des causes indépendantes de la volonté des hommes, et se briser la tête contre l'impossible. Il n'accuse point sans cesse un inflexible destin, ou ses semblables, ou l'organisation de la société; il n'est point tourmenté par une soif ardente de jouissances; il ne se prend point à se désespérer lâchement au premier mécompte qu'il éprouve, et ne se laisse point aller au dégoût de la vie parce qu'elle ne remplit pas tous ses vœux et ne répond pas à ses rêves. Il sait la quitter sans regret, envisager la mort sans faiblesse, avec espoir et avec calme; il songe qu'au milieu du monde où tout est pour lui dur, avare, hostile, sa vraie destinée est entre ses mains, et qu'il peut toujours l'accomplir, qu'il l'accomplit d'autant mieux que les circonstances où il est placé sont plus difficiles et lui fournissent plus d'occasions de déployer son courage. Il n'envie point sans cesse le sort des autres, leur fortune et les avantages dont il est privé. Quelque humble que soit sa condition, il ne rêve point une orgueilleuse égalité, ou le moyen de s'élever au-dessus d'eux. La vraie égalité, il la fait consister dans la *vertu* et dans la possibilité pour tous d'un *mérite égal par un effort égal*, dans l'égalité selon la justice et devant Dieu. Son ambition est de s'élever par lui-même dans l'échelle des êtres moraux, d'être véritablement fort, grand par l'esprit et par le cœur, de s'ennoblir, de se purifier, de se sanctifier par la vertu. L'empire auquel il prétend, c'est de faire régner en lui-même la loi que conçoit sa raison et d'être maître de ses passions; il préfère cet empire à celui de l'univers. Il ne se concentre pas pour cela dans un sublime égoïsme; il travaille avec d'autant plus d'ardeur au bien de ses semblables et au perfectionnement de la société. Mais c'est encore moins de leur bien-être matériel en soi qu'il se préoccupe, que de leur amélioration morale. Il se dévoue sans réserve à la mission de les éclairer, de les instruire, afin de graver ces maximes dans leur âme et les faire prévaloir dans leur conduite. Il donnerait sa vie avec

joie pour en assurer le triomphe, et se croirait mille fois payé s'il avait contribué à les rendre meilleurs, si, au lieu d'être entouré d'hommes cupides, envieux, pleins de désirs insatiables, il les voyait sages, justes, modérés. Il ne pense point que ce soit en soufflant partout la discorde, en allumant des haines furieuses et irréconciliables qu'on leur rend service et que l'on pratique la fraternité recommandée par l'Évangile; mais en prêchant la paix et la concorde, en cherchant à concilier les intérêts, en versant un baume salutaire et non un poison corrosif sur les plaies de la société.

Sur tous ces points, la vraie philosophie est d'accord avec la vraie religion. Depuis deux mille ans, le christianisme a prêché ces vérités, elles n'ont pas vieilli; mais il ne suffit pas de les répéter avec emphase en les parodiant. La parodie suppose encore quelque ressemblance. Or, les doctrines qui proposent pour but à l'humanité le bonheur immédiat en cette vie et lui offrent en perspective les jouissances matérielles, mentent à l'esprit de l'Évangile comme elles en altèrent grossièrement la lettre. Elles se mettent aussi en opposition avec les nobles doctrines du spiritualisme proclamées par les sages dont on invoque le nom sans avoir médité leurs écrits. Ce n'est pas les continuer, c'est rompre avec eux comme avec le vrai christianisme. Entre ces doctrines et la leur, il y a toute la distance qui sépare les deux pôles du monde moral. C'est aussi se faire une illusion étrange que de prétendre que l'on pourra concilier des principes aussi opposés, réunir Socrate, Platon et Zénon au banquet présidé par Epicure.

Voilà les vérités qu'il s'agit de faire rentrer dans les âmes, si l'on veut que s'opère la régénération sociale dont on parle tant et que l'on comprend si mal. Suivre une autre voie, c'est s'écarter du but et marcher d'un pas rapide à la décadence par la corruption. Ces maximes ne sont pas neuves; car elles sont éternelles.

De leur observation [illegible] enir des peuples comme le sort des individus.

MAXIMES SOCIALES ET POLITIQUES

I. L'homme a deux grands mobiles de sollicitude et d'amour, la *propriété* et les *affections*. (Arist., *Polit.*, II, I.)

II. L'association naturelle et de tous les instants est la *famille*. (*Ibid.*, I.)

III. Si l'homme raisonnable et civilisé est le premier des animaux, il en est aussi le dernier quand il vit sans lois et sans *justice*. (*Ibid.*) — Il n'est rien en effet de plus monstrueux que l'*injustice* armée.

IV. La *justice* est une nécessité sociale, car le droit est la règle de l'association politique. (*Ibid.*)

V. L'homme a reçu de la nature les armes de la *sagesse* et de la *vertu*, qu'il doit surtout employer contre les passions mauvaises; sans la vertu, c'est l'être le plus pervers et le plus féroce. (*Ibid.*)

VI. Le point important est de niveler les *passions* bien plus que les *propriétés*. (*Ibid.*) — Si quem volueris esse divitem, non est quod augeas divitias sed quod minuas cupiditates. (Senèq.)

VII. C'est le *superflu* et non le besoin qui fait commettre les grands crimes; on n'usurpe pas la tyrannie pour se garantir de l'intempérie de l'air. (Id., *ibid.*)

VIII. Si les *désirs* sont désordonnés, les hommes auront recours au crime pour guérir le mal qui les tourmente. (*Ibid.*)

IX. A ces maux, quel sera le remède? D'abord la *propriété*, quelque minime qu'elle soit, et l'habitude du *travail*, puis la *tempérance*. (*Ibid.*, II, IV.)

X. Il ne faut demander aux dieux ni désirer trop vivement que les événements suivent notre volonté, mais plutôt que notre volonté suive la direction de la raison. La *sagesse* est la seule chose que les Etats et les particuliers doivent demander aux dieux et solliciter pour eux-mêmes. (Platon, *Lois*, III.)

XI. Le *hasard* est parfois le seul maître des choses; mais ce n'est pas lui qui assure le bien de l'État, c'est la *volonté* intelligente de l'homme. (Arist., *Polit.*, IV, XII.)

XII. Un *peuple* doit posséder à la fois l'intelligence et le courage pour que le législateur puisse le guider aisément à la vertu. (*Ibid.*, VI.)

XIII. L'*État* le plus parfait est celui où chaque citoyen peut, grâce aux lois, pratiquer le mieux la vertu et, par elle, s'assurer le plus de bonheur. (*Ibid.*, IV, I.)

XIV. Le *bonheur* ne peut jamais suivre le vice. L'État non plus que l'homme ne réussit qu'à la condition de la vertu et de la sagesse. (Id., *ibid.*, IV, I.)

XV. Pour l'*État*, le courage, la sagesse, la vertu se produisent avec la même portée, avec les mêmes forces que dans l'*individu*. Et c'est par là même que l'*individu* les possède, que l'État est appelé sage, juste, tempérant. (Id., *ibid.*)

XVI. Le plus grand bien d'un *État* est la *paix* et la bienveillance entre les citoyens. (Platon, *Lois*, I.) — Concordia res parvæ crescunt, maximæ dilabuntur. (Salluste.)

XVII. Le bon *politique*, le sage législateur doit régler tout ce qui concerne la guerre en vue de la *paix* plutôt que de subordonner la paix à la guerre. (Platon, *ibid.*)

XVIII. La première et la plus excellente des *victoires* est celle qu'on remporte sur soi-même, ce qui suppose clairement que chacun de nous éprouve une guerre intestine. Les Etats sont absolument, à cet égard, dans le même cas que les particuliers. (Platon, *Lois*, I.)

XIX. Sans doute l'*Etat* et la *famille* doivent avoir une certaine *unité*, mais non une unité absolue. Avec cette unité poussée à l'excès, l'Etat n'existe plus ou sa situation est déplorable. Autant vaudrait prétendre faire un accord avec un seul son, un rhythme avec une seule mesure. (Arist., *Polit.*, II, II.)

XX. C'est par l'*éducation* qu'il convient de ramener à la communauté et à l'unité. (*Ibid.*)

XXI. Il serait juste d'énumérer non pas seulement les maux, mais aussi les avantages que la *communauté* détruit. (*Ibid.*)

XXII. Quant aux dissensions, aux procès et aux autres vices que l'on reproche aux sociétés actuelles, ils se retrouveraient tous sans exception là où la *propriété* serait supprimée. (Id., *ibid.*)

XXIII. Ce qu'on appelle vulgairement l'*égalité* est ce qu'il y a de plus injuste, puisqu'elle ne tient nul compte du mérite. — Ea quæ appellatur æquabilitas iniquissima est..... ipsa æquabilitas est iniqua quum habet nullos gradus dignitatis. (Cic., *de Rep.*, I, XXXIV.)

XXIV. L'*égalité* véritable est l'égalité des droits. — Si enim pecunias æquari non placet, si ingenia paria esse non possunt, jura certe paria debent esse.... quid est enim civitas nisi societas juris? (*Ibid.*)

XXV. La loi est le fondement de la *liberté*. — Hoc (lex) est fundamentum libertatis. — Nous devons être tous esclaves de la loi, si nous voulons être libres. — Legum omnes servi sumus ut liberi esse possimus. (Cic., *pro Cluent.*, 53.)

XXVI. De *bonnes lois* ne constituent pas à elles seules un bon gouvernement, il importe surtout qu'elles soient observées. (Arist., *Polit.*, VII, ch. VI.)

XXVII. Il n'y a de *bon gouvernement* que celui où l'on obéit à la loi et où la loi à laquelle on obéit est fondée sur la raison. (*Ibid.*)

XXVIII. L'excellence de la *loi* peut s'entendre de deux manières : ou la loi est la meilleure possible relativement aux circonstances, ou elle est la meilleure possible d'une manière générale et absolue. (*Ibid.*)

XXIX. C'est une belle maxime que l'*obéissance* est l'école de l'autorité. (*Ibid.*, III, ch. I) — Savoir également obéir et commander, c'est dans cette double perfection qu'on place la suprême vertu du citoyen. (*Ibid.*)

XXX. La *souveraineté* doit appartenir aux lois fondées sur la raison. (*Ibid.*)

QUESTIONS
D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

PHILOSOPHIE ANCIENNE

Question I. — PHILOSOPHIE ANTÉSOCRATIQUE. — Caractère général de la Philosophie grecque avant Socrate. Suite et enchaînement des systèmes. Jugement sur leur ensemble.

Esquisse. — Comme tout ce qui commence, la philosophie grecque à son début est faible et inexpérimentée. Elle agite des problèmes que la raison humaine dans sa maturité ose à peine aborder : l'*origine* et la *formation du monde.* C'est de l'univers physique surtout qu'elle s'occupe, dont elle cherche à pénétrer le mystère; l'homme et la nature humaine tiennent peu de place dans ses recherches. Quant à la forme d'exposition, on y reconnaît l'alliance de la philosophie et de la poésie. Les livres de ces philosophes, qui ont pour titre : *Sur la nature*, περὶ φύσεως, sont la plupart écrits en vers. — On remarque déjà chez eux la double tendance, *empirique* et *rationaliste*, qui se prononcera de plus en plus dans les époques suivantes. Elle caractérise les deux grandes écoles *ionienne* et *italique*. La première (Thalès, Anaximandre, Anaximène) ne s'en rapporte qu'au témoignage des sens. Son principe est tout matériel : l'*eau*, l'*air*, le *feu*. Elle conduit à l'*atomisme* de Leucippe et de Démocrite, la plus nette formule du matérialisme. La seconde (Pythagore et ses successeurs), s'appuyant sur la raison seule, cherche dans les *nombres* et leurs rapports l'explication des phénomènes de l'univers, soit physique soit moral. Les nombres y sont considérés comme les principes des choses. Elle aboutit au panthéisme des Eléates. Parménide nie la pluralité des êtres et proclame l'*unité absolue*, immobile; le monde est un composé de vaines apparences; le mouvement est impossible : ce que Zénon, son disciple, prétend prouver par la dialectique. — Un essai de conciliation entre les deux écoles se fait remarquer dans le *dualisme* d'Empédocle et d'Anaxagore. Le premier, qui complète la théorie ionienne des éléments, l'*eau*, l'*air*, le *feu*, par un quatrième élément, la *terre*, explique l'antagonisme des choses par deux grandes lois, sous les noms de l'*amitié* et la *discorde*. — Enfin apparaît Anaxagore, le précurseur de Socrate, qui conçoit la nécessité d'une *intelligence* pour la formation du monde. A la matière (homœoméries, parties similaires), il ajoute l'*esprit*, νοῦς, ordonnateur de l'univers. Mais il se borne à l'énoncé général de ce principe sans en faire usage dans le détail de son système (Phédon). — La faiblesse de ces théories, jointe aux causes sociales qui modifient la civilisation grecque, amène la dissolution de toutes ces écoles dans la *sophistique*. — Avec les *sophistes* apparaît déjà un nouveau mouvement de la pensée qui, désertant la nature, commence à se replier sur elle-même. Mais

ne sachant trouver dans la conscience un terrain solide, elle s'arrête au scepticisme. Ainsi finit cette période d'enfance qui en prépare une autre de jeunesse et de virilité. La nécessité se fait sentir d'une réforme et d'un réformateur.

Il est trop facile de relever ce qu'il y a de faible et de superficiel dans ces systèmes. On ne peut toutefois méconnaître quelque chose d'ingénieux dans ces premiers essais de la pensée spéculative. Ainsi se justifie le mot d'Aristote sur les auteurs : « Ils ressemblent à des soldats mal exercés qui frappent de bons coups, mais sans savoir ce qu'ils font. » — Ce qu'il dit d'Anaxagore est à remarquer : « Quand un homme proclama qu'il y avait dans la nature une cause de l'arrangement et de l'ordre universel, il parut seul doué d'un esprit lucide au milieu de gens qui avaient à peine leur raison. » Mais lui-même ne sut pas tirer parti de son principe. (*Mét.*, I. Cf. Platon, *Phédon*.)

Question II. — LA SOPHISTIQUE. — Quels sont les caractères de la Sophistique? Quel jugement doit-on porter sur les sophistes?

La sophistique est la première apparition du scepticisme sur la scène de la philosophie grecque, scepticisme frivole et léger qui se vantait de tout prouver, le pour et le contre, et affectait un savoir universel. C'est le triomphe de la fausse dialectique et de la fausse éloquence. Le charlatanisme des sophistes, leur amour du gain, leur vanité sont flétris par Platon qui définit la sophistique « l'art de trafiquer des choses de l'âme. » (*Le Sophiste*.) On ne peut nier toutefois les talents des sophistes ni les services qu'ils ont rendus. Ce fut d'élargir l'horizon de la pensée, de poser et d'agiter des problèmes nouveaux, de propager les sciences et les arts par toute la Grèce, de provoquer une culture de l'esprit plus étendue et plus variée. Ils ont ainsi préparé une ère nouvelle à la philosophie et suscité Socrate. La sophistique annonce et marque un mouvement de la pensée en sens inverse du précédent. Avec elle, l'esprit se détache de la nature et se replie sur lui-même, mais sans y trouver le point d'appui solide dont il a besoin pour de nouvelles recherches plus vastes et plus profondes; ce sera la tâche du vrai fondateur de la science philosophique et de la morale dans l'antiquité.

La sophistique n'en est pas moins ce qu'elle est : le scepticisme avec toutes ses conséquences théoriques et pratiques. *L'homme est la mesure de toute chose*, disait Protagoras. Ce qui signifie : la manière de sentir de chacun est la règle de la vérité. Gorgias affirmait que l'être (le vrai) *n'est pas*, que l'homme ne saurait le *comprendre* ni le *communiquer*. Les autres sophistes, Prodicus, Polus, Thrasymaque, Hippias, Euthydème, etc., soutenaient que rien n'est en soi ni vrai ni faux, ni bon ni mauvais, ni juste ni injuste, ni beau ni laid, la vertu n'est qu'un mot. Pour eux, la justice est une pure convention; la loi naturelle est la force, le droit du plus fort; l'égoïsme ou l'intérêt est l'unique mobile des actions humaines. Plusieurs niaient la Divinité et prêchaient ouvertement l'athéisme (Protagoras, Diagoras).

De nos jours, on a essayé de réhabiliter les sophistes. Sans [illegible] les raisons plus spécieuses que solides alléguées en leur faveur, on peut dire : 1° Qu'il est difficile de réformer un jugement qu'avec Platon, Aristote et leurs contemporains ont porté tous les écrivains de l'antiquité. 2° Si les sophistes ont rendu des services, on [illegible]

caractère des hommes et leurs intentioos de l'effet produit par leurs actes et leurs discours. Ont-ils voulu ce qu'on leur attribue? L'eussent-ils voulu, cela détruit-il leur charlatanisme, leur mépris de la vérité, leur vanité, leur avidité? 3° Cette tardive apologie qui, dit-on, fait honneur au sens historique de notre siècle, n'est-elle pas due plutôt à une certaine facilité d'appréciation morale, de tolérance suspecte qui en atténne l'effet? A qui s'adresse en effet, cette sympathie rétrospective? A des hommes très-peu dignes d'estime et d'intérêt, qui méritent encore moins d'être admirés et imités. La race des sophistes, elle est de tous les temps et aussi du nôtre. C'est pour elle qu'on réclame l'indulgence, siuon l'estime générale. Cela diminue peut-être les mérites du sens historique. 4° Ce qo'on est forcé, en soutenant cette cause, de dire de lenrs adversaires, parmi lesqoels figurent au premier rang Socrate et Platon (qui les anrait calomniés), n'est-il pas aussi quelque peu étrange? Quiconque pèsera ces raisons sera peut-être moins empressé à donner les mains à cette réhabilitation.

L'enseignement des Sophistes. — Qu'enseignaient les Sophistes à la jeunesse athénienne? Platon le dit et pas nn ancien ne l'a contredit : — 1° Un art nouveau, art universel, qui dispense de l'art et du savoir réels, l'art de tout prouver et persuader, de démontrer les contraires en substituant l'*apparence* à la vérité. C'est l'objet de la *dialectique* et de la *rhétorique.* (Gorgias.) En s'y rendant habile, on est sûr de faire en tout prévaloir son opinion, on sait faire d'one manvaise cause une bonne. Par là on se rend maître de l'esprit de la multitnde, on parvient au pouvoir, à la richesse et aux honneurs. Cet art c'est la *Sophistique* elle-même. (tbid., Protag.) Le Sophiste, à défaut de meilleures raisons, invente des argnments spécieux et captieux, il nse de tous les prestiges d'uoe brillante et pompeuse éloquence, ce que Platon définit l'art de faire des prestiges à l'aide des discours. (Sophiste.) — La Métaphysique des Sophistes est toute dans la thèse de Gorgias : L'être n'est pas (Supra) et dans la maxime de Protagoras (v. p. 185). Le criterium de la vérité est la seosation qni change avec chaque individu (Théétète). Rien n'*est*, tout *devient*, car tout est en mouvement, selon Héraclite. — 3° La morale s'accorde avec ces principes, il n'y a en soi ni bien, ni mal; le bien c'est la sensation agréable, le mal, la douleur; la vnlupté, le *plaisir* des sens est le but et la règle des actions humaines (Gorgias). — 4° En Politique, la justice n'est qu'une convention, le droit c'est la *force.* Le *droit du plus fort* est la loi qui régit le monde. (tbid. et Rep.) — Voilà ce qu'enseignaient les Gorgias, les Prodicus, les Thrasymaque etc., quand au lieu de vanter la vertu dans de beaux discours, ils dévoilaient le sens de cette sagesse qu'Aristote appelle *apparente* et non réelle. — 5° En *Religion*, ce n'est pas seulement l'anthropomorphisme des Dieux payens qu'ils attaquent, mais toute croyance religieuse, comme pure invention des Législateurs; ils professent l'athéisme. — Telle est au fond la Sophistique. Que le panthéisme (Hegel) et le positivisme (Grote) l'aient réhabilitée, on ne peut s'en étonner; mais c'est un des signes du temps et cela confirme notre critique. (V. p. 465. Voy. notre *Étude sur le Gorgias* de Platon et sur la *Sophistique.*)

Question III. — SOCRATE. — Quel est le caractère de la révolution philosophique dont Socrate est l'auteur?

Programme. — 1° Renverser la sophistique; 2° ramener la pensée de l'homme du spectacle des choses extérieures sur lui-même; 3° fonder la science et la morale sur une base certaine : tel est le caractère général de la révolution philosophique opérée par Socrate.

1° Le scepticisme des sophistes menaçait de dissoudre, avec toutes les croyances où s'était jusque-là reposée la pensée grecque, la science elle-même et la moralité atteinte dans ses bases. De là, la nécessité d'une opposition : la polémique de Socrate contre les sophistes, sa dialectique, son ironie. (V. Platon, le *Protagoras*, le *Gorgias*, etc.)

2° La science s'était égarée dans des spéculations vaines sur la nature : elle avait, sans méthode et sans règle, agité des problèmes au-dessus de sa portée, sur l'univers, son origine, etc.; Socrate ramène la pensée de l'homme sur lui-même, mouvement déjà commencé par les sophistes. Il place dans la raison le point d'appui que ceux-ci n'avaient pu trouver s'arrêtant à la sensibilité, la partie mobile de notre être. Sa maxime *Connais-toi toi-même*, est analogue au *Cogito ergo sum* de Descartes.

3° Sans élever de système, Socrate fonde la science en lui donnant pour objet l'*universel* (l'idée) et en montrant comment on doit le chercher et le trouver. Il apprend à *définir* et à *induire*. (V. Xénoph., IV, Arist., *Mét.*) Par sa méthode, il dégage les idées que la raison recèle et porte en elle-même : les idées du *vrai*, du *bien*, du *juste*, du *beau*, etc. Cette révolution qui s'accomplit sur le terrain de la morale a une portée universelle. Socrate est le vrai fondateur de la science comme de la morale dans l'antiquité, il lègue sa méthode à ses successeurs.

4° Ainsi s'expliquent avec cette méthode elle-même et les points principaux de sa doctrine, sa mission, sa vie, les haines soulevées contre lui, son procès, sa condamnation et sa mort, jusqu'à la forme de ses discours et de ses entretiens. — Faire ressortir la portée de cette révolution, la grandeur du personnage et la place qu'il occupe dans l'histoire.

Question IV. — MÉTHODE SOCRATIQUE. — Quelle était la méthode de Socrate? De quel usage peut-elle être encore aujourd'hui dans l'enseignement?

Programme. — Cette méthode se produit sous la forme d'une interrogation savante qui a pour but : 1° d'amener l'interlocuteur à se contredire et à avouer son ignorance; 2° de l'aider ensuite à trouver par lui-même la vérité, s'il en est capable et le désire. Socrate l'employait d'abord à l'égard des sophistes (V. *Protagoras*, *Gorgias*), puis avec les jeunes gens. (V. 1er *Alcibiade*, *Ménon*.) — De là son double caractère, *négatif* et *positif*. — 1° Elle a pour effet de confondre la fausse sagesse des sophistes et de rabattre la présomption de quiconque croit savoir et ne sait pas. Elle donne la conscience de son ignorance à celui qui ne l'a pas, ce qui est la première condition du savoir réel et de la recherche de la vérité. — 2° Elle force l'esprit à rentrer en lui-même, à sonder la raison et à y trouver les premiers principes de toute connaissance (γνῶθι σεαυτόν). Elle fait sortir de l'âme les vérités qu'elle

recèle (art d'accoucher les esprits). — 3° Le caractère philosophique de cette méthode est la recherche de l'*universel* : objet de la science; ses procédés sont la *définition* et l'*induction*. Socrate, le premier, apprit à définir et institua les *discours inductifs*. (Aristote.) Par ces mêmes procédés, il fonde la morale sur une base scientifique.

L'utilité générale de cette méthode est visible. Elle est la forme première et nécessaire de tout enseignement véritable et fécond. Elle est une excitation de l'esprit à penser par lui-même, à réfléchir, à trouver lui-même la vérité : son opposé est la méthode qui le laisse passif et qui s'adresse à la mémoire. Donc elle subsiste et doit subsister toujours. (V. *Précis*, p. 449.) Elle n'a de passé que sa forme originale et le talent inimitable de son auteur.

Question V. — L'IRONIE SOCRATIQUE. — En quoi elle consiste? Comment fait-elle partie de la méthode de Socrate et de son caractère?

Esquisse. — L'ironie de Socrate est-elle seulement une *feinte*, εἰρωνία, une tactique à l'égard des sophistes, un moyen de confondre leur vaine science et de rabattre leur orgueil? A-t-elle un côté plus sérieux? Les uns y ont vu une forme du scepticisme, ce qui est faux, d'autres un procédé analogue au doute méthodique de Descartes. N'est-ce pas aussi un moyen de déguiser sous une forme aimable de hautes vérités qu'il s'agit d'insinuer ou d'inculquer plutôt que d'enseigner dogmatiquement? un procédé indirect au lieu du procédé direct? Tout cela est vrai. Si elle fait partie de la méthode du maître, ne tient-elle pas aussi à son caractère? — On peut aussi se demander en quoi elle diffère d'autres genres d'ironie dans les écrivains anciens et modernes, de l'ironie d'Aristophane, de Timon, de Lucien, de l'ironie de Pascal. (*Provinciales.*) — Autant de points intéressants à examiner. Nous nous bornerons à marquer le principal.

Socrate prétendait ne rien savoir. « Ce que je sais, disait-il, c'est que je ne sais rien, » ignorance savante, premier degré de la science (*suprà*), condition pour l'acquérir. Croire savoir quand on ne sait pas, c'est la pire ignorance. On ne cherche pas la vérité que l'on croit posséder. (V. *Ménon.*)

Socrate excellait à mettre en contradiction ses adversaires et à tirer de leur propre bouche l'aveu de leur ignorance. Il se moquait agréablement et finement de la prétention au savoir quand il n'était pas réel. Il forçait aussi à réfléchir. Mais il se gardait bien de mettre rien à la place. Presque tous les dialogues socratiques se terminent ainsi sans conclusion.

Etait-ce un simple aveu de l'impuissance de la raison humaine? une disposition sceptique? Ce serait mal juger Socrate. Il croyait, non pas qu'il fût impossible de trouver la vérité, mais qu'on la cherchait mal, et il indiquait les moyens de la trouver. C'est un procédé analogue au doute méthodique de Descartes.

Non-seulement Socrate croit à la vérité, mais il a une doctrine et il l'enseigne, quoique sous une forme détournée. Sans paraître rien transmettre, il fait sortir la vérité de l'âme de son auditeur. En conduisant son esprit, il lui fait trouver par lui-même la réponse aux problèmes qu'il lui pose : art d'*accoucher les esprits* (*suprà*), *induction* socratique.

Cette méthode a aussi son côté personnel. L'ironie de Socrate est étroitement liée à son esprit et à son caractère. Génie particulier de

Socrate; originalité de son esprit; forme de ses discours; conversation enjouée et animée, pleine de digressions, de remarques fines et piquantes où le comique se mêle sans cesse au sérieux ; charme de l'entretien socratique. Rien de mordant, d'amer ni de blessant dans cette ironie. Bienveillance, grâce, sérénité, en opposition avec l'ironie d'Aristophane, de Lucien, de Pascal. Insister sur ce parallèle. (V. le portrait de Socrate à la fin du *Banquet* de Platon.)

Question VI. — LA DOCTRINE DE SOCRATE. — Marquer les points principaux de cette doctrine.

Ce problème difficile et délicat ne peut être résolu que par la comparaison attentive de Xénophon, de Platon et d'Aristote. Voici les points hors de doute et qui sont à développer : — I. *Science.* La science réside dans l'universel. La vérité a sa base fixe dans la raison (idées du vrai, du bien, du juste, etc.). Point de vue opposé à celui des sophistes. Méthode : la *définition* et l'*induction*. (V. *suprà.*) — II. *Morale.* 1° Identité du bien et du bonheur (le bonheur dans la vertu et par la vertu); 2° identité de la vertu et de la science : la *vertu* inséparable de la *science;* 3° unité de la vertu et des vertus. — III. *Droit naturel.* Le droit réside dans la loi conforme à la justice. Distinction des lois *écrites* et *non écrites.* — IV. *Politique.* La morale est le fondement de la politique. Pas de bon gouvernement sans bonnes mœurs. Souveraineté de la loi conforme à la raison. Pas de liberté sans moralité. — V. *Religion.* Dieu et la Providence démontrés par l'ordre de l'univers. Unité de Dieu. Commerce direct de l'âme avec la Divinité. Démon de Socrate. Sa manière de prier et d'honorer les dieux. (V. *infra.*) — VI. *Art.* Identité du beau et de l'utile, de l'utile et du bien. L'art, expression des qualités de l'âme. (V. *Précis*, p. 691.)

Côtés multiples de cette doctrine, entendue diversement par les disciples : sa fécondité, sa portée. Disciples immédiats et fidèles (Xénophon, Phédon). Disciples dissidents (Antisthène, Aristippe, etc.). — Platon, vrai disciple et continuateur de Socrate, féconde et dépasse sa doctrine.

Question VII. — PLATON ET ARISTOTE. — Quelles sont les grandes écoles sorties du mouvement socratique (Académie, Lycée, Portique, etc.)? Caractériser les deux systèmes de Platon et d'Aristote.

Esquisse. — Toutes les écoles qui suivirent se rattachent au mouvement imprimé par Socrate à la pensée philosophique. Les principales furent : 1° l'école de Platon ou l'*Académie;* 2° le *Lycée* ou l'école d'Aristote, qui s'appelle aussi péripatéticienne; 3° l'école stoïcienne ou le *Portique;* 4° Epicure lui-même, qui emprunte à l'atomisme de Démocrite son système du monde, reconnaît pour maître Socrate dont il prétend suivre la méthode en l'appliquant à la morale. Il en est de même du *Pyrrhonisme* et du *Probabilisme* de la *Nouvelle Académie.* — Les deux grands systèmes qui éclipsent tous les autres et dominent toute la philosophie ancienne sont ceux de Platon et d'Aristote.

PLATON (l'Académie). La philosophie de Platon est l'*idéalisme.* Tout son système repose sur la *théorie des idées.* L'idée platonicienne, c'est le côté *général*, universel de la connaissance; c'est aussi l'*essence* des êtres, le *type* qui constitue chaque genre et chaque espèce. L'individu n'est rien par lui-même; il n'a de valeur que par sa *participation*

avec son idée. Le monde est l'*imitation* ou la représentation des idées; elles en forment la stabilité, l'harmonie. Elles apparaissent aussi dans la raison humaine qui les recèle et les réfléchit. Les principales sont les idées du *vrai*, du *beau* et du *bien*. L'idée par excellence est l'idée du bien. Les idées ont leur source et leur premier principe dans Dieu, l'idée des idées, le bien absolu. Là seulement elles existent d'une façon substantielle. De cette source découlent la lumière, la fécondité et la vie. Tel est en abrégé le système de Platon; sa méthode est la dialectique que nous avons décrite ailleurs. (V. *Précis*, p. 449.)

ARISTOTE (le Lycée). A ce système s'oppose celui d'Aristote. Il peut se définir un *empirisme rationaliste*. Aristote s'attache au côté *particulier, individuel* des existences. Il en dégage par l'analyse la *forme* ou l'*essence* qui pour lui est individuelle ou inséparable de l'individu.

Il trouve cette essence dans l'*acte* ou la *force* qui imprime à chaque être sa *forme* individuelle et par là le constitue. Il combat donc les idées. Son procédé est l'analyse et l'abstraction empirique opposée à la dialectique. Tout son système repose sur une théorie des *principes* qu'il ramène à quatre : *matière, forme, cause efficiente* et *cause finale*. Cette théorie se retrouve partout dans l'ensemble et les parties de son système ; elle y joue le même rôle que la théorie des idées dans celui de Platon.

Question VIII. — PARALLÈLE D'ARISTOTE ET DE PLATON.

Esquisse. — Toute distinction, dans l'histoire, apparaît sous la forme d'une opposition. C'est la loi des systèmes, comme celle de tous les développements de la pensée humaine. Aussi les deux points de vue qui, dans Aristote et dans Platon, devraient se concilier, s'opposent et se combattent; les tendances diverses, qui sont celles de l'esprit humain, se reproduisent partout en contraste dans les deux systèmes comme le génie différent de leurs auteurs. Le parallèle a donc ici un haut intérêt ; nous ne ferons qu'indiquer les traits principaux.

Platon est le génie même de l'idéal et il est surtout grand moraliste. Aristote, esprit plus sévère et plus positif, observateur attentif et soigneux du réel, est un plus rigoureux logicien. Il a fondé la logique et les sciences naturelles. Platon est plus mathématicien. Sa physique, toute mathématique, est empruntée à Pythagore. Celle d'Aristote, toute mécanique, est une théorie du mouvement. — Dans sa psychologie, toute liée à sa physique, il distingue à peine l'âme du corps dont elle est la forme ; elle n'en est séparable que par sa partie rationnelle. Platon, au contraire, définit l'homme : une âme qui se sert d'un corps, et il démontre son immortalité. — La morale de Platon est celle de la vertu pure et désintéressée, ou du bien. L'amour pur en est le ressort. Celle d'Aristote, qui est une théorie du bonheur (eudémonisme), a un caractère plus intéressé. L'un excelle à démontrer les grands principes de la moralité ; l'autre, à décrire les vertus et les vices. — La *République* de Platon est un idéal abstrait, le rêve d'une république parfaite où tout est sacrifié à l'unité. Aristote, qui fonde la sienne sur l'expérience et la comparaison des diverses constitutions, aboutit à une forme de gouvernement mixte ou tempérée. — L'un bannit les poètes de sa *République*, l'autre fait de l'art et de la poésie un moyen d'éducation, dont le but est d'épurer les passions et d'adoucir les mœurs. — La différence des deux génies est marquée dans le style

et la forme de leurs ouvrages. L'un compose des dialogues, l'autre écrit des traités. Le style de Platon, simple, mais ample, harmonieux, coloré de grandes images, est tout pénétré du souffle de l'inspiration ; il tient encore le milieu entre la poésie et la prose. Celui d'Aristote, sobre de figures, précis, nerveux, concis jusqu'à l'obscurité, habituellement froid et toujours sévère, est le premier modèle du langage que doit parler la science.

L'influence de ces deux grands maîtres, leur destinée n'est pas moins diverse dans l'histoire. Platon a inspiré les Alexandrins ; sa pensée s'est alliée à celle des Pères de l'Église et s'est combinée avec le dogme chrétien. Il revit en entier dans saint Augustin. Aristote a régné au moyen âge. La scolastique lui emprunte sa méthode (l'*Organum*). C'est celle de la *Somme* de saint Thomas, le plus grand monument de la scolastique. Si le fond n'est fourni par lui qu'en partie, la forme lui appartient tout entière. — Chaque fois qu'une nouvelle direction est imprimée à l'esprit humain, ces deux génies reparaissent. La philosophie moderne les retrouve mêlés à toutes ses productions les plus originales qui leur semblent les plus étrangères et les plus hostiles. C'est qu'ils sont plus que deux hommes et deux génies ; ce sont les deux grandes faces de la pensée humaine qui en eux se personnifient. Là où l'idéalisme triomphe ou domine, Platon est invoqué. Là où c'est l'empirisme, Aristote est remis en honneur. Ce sont, dans le monde philosophique, comme les deux pôles de l'intelligence.

Question IX. — STOÏCISME ET ÉPICURÉISME. — Caractériser ces deux doctrines dans leurs principes et en indiquer les conséquences.

Programme. — Les écoles qui succédèrent au platonisme et au péripatétisme n'offrent ni la même portée spéculative, ni la même profondeur originale dans la théorie. Celle-ci y est faible et empruntée ; la morale seule y offre un haut intérêt. Les deux principales sont l'école stoïcienne ou le Portique et l'école d'Épicure. Elles représentent en morale les deux côtés opposés de la nature humaine : la *raison* et les *sens*. L'une est le *rationalisme* pur, exagéré, exclusif ; l'autre est le *sensualisme* avec toutes ses conséquences. Le stoïcisme voit dans la raison seule l'essence de l'homme. L'homme y est défini un animal raisonnable (*rationale animal est homo*). Toute la morale du Portique dérive de ce principe. — Pour Épicure et ses disciples, l'homme est tout entier un être sensible. La *sensation* est le principe de tous ses actes comme de toutes ses idées. Le *plaisir* est le but et la règle de sa conduite. De là deux doctrines diamétralement opposées ; l'une qui se formule ainsi : *Vis conformément à la raison ;* l'autre : *Cherche le plaisir, évite la douleur.* L'une fait consister le souverain bien dans la *vertu* seule ; l'autre le place dans la jouissance ou dans la *volupté*.

Ces deux principes admis, les deux écoles en tirent les conséquences. On explique ainsi les points principaux de la doctrine stoïcienne et de la doctrine épicurienne telle qu'elle est exposée dans les écrits de Cicéron (*De Finibus ; De Officiis*, I) et de Sénèque (*De Vita beata* et *Lettres à Lucilius*). (V. *Précis*, p. 684.)

Remarquer ce qui fait la force, la grandeur de l'une de ces deux doctrines, la faiblesse et les vices de l'autre malgré ses inconséquences. Après avoir reconnu ce qu'il y a de vrai et de sublime dans la vertu stoïcienne, on doit en signaler les côtés faibles, ce qu'elle a d'é-

troit, de faux, de contraire à la vrale nature humaine. Relever l'orgueil, la dureté de cet égoïsme sublime qui concentre l'homme en lui-même et l'isole de la société. Le *portrait du sage* que se plaisent à tracer les stoïciens (V. Sénèque) n'est-il pas celui d'un être chimérique? Montrer comment les disciples de Zénon sont arrivés à des conséquences qui nous paraissent absurdes et le sont en effet : l'égalité des vertus et des vices (V. Sénèque et les paradoxes rapportés par Cicéron, *Paradoxes*), l'insensibilité, l'*ataraxie*. On connaît la maxime célèbre *Abstine et sustine*, dont il est facile de marquer le côté vrai et l'insuffisance.

Quant à l'épicuréisme, sa réfutation est plus facile ; il suffit de déduire quelques-unes de ses conséquences et d'appeler l'attention sur les contradictions de la doctrine du maître, qu'il faut distinguer de celle des disciples, plus odieuse, mais plus logique. (V. *Précis*, p. 503.) Ces deux doctrines eurent leur développement à Rome où se produisirent toutes ces conséquences. L'une y enfanta des caractères qui, malgré leurs défauts, sont restés des types admirés de la postérité. L'autre y a servi à excuser ou justifier les mœurs corrompues d'une société en dissolution. Rappeler le jugement de Montesquieu sur le stoïcisme. (*Esprit des lois*, XXIV.)

Question X. — LE PYRRHONISME ET LE PROBABILISME. — En quoi le scepticisme de Pyrrhon diffère-t-il de celui des sophistes? Du probabilisme.

Esquisse. — Pyrrhon a donné son nom au scepticisme. Les sophistes l'avaient, il est vrai, précédé; mais leur scepticisme est frivole et léger; le sien est sérieux et vrai. Eux niaient la vérité, et leur négation hardie était encore une affirmation. Le *doute* n'existe pas chez les sophistes. Pyrrhon, lui, n'affirme ni ne nie, il s'abstient de juger, ἐπέχω, ce qui est le vrai scepticisme (σκέπτομαι, je considère). — Celui des sophistes n'exclut pas l'action. Loin de là, il y mène et la provoque. Le but est peu élevé ou mauvais : l'intérêt, le gain, le plaisir. Ils croient à la toute-puissance de la parole. Le pyrrhonisme, c'est l'indifférence absolue qui conseille de ne pas agir, comme il consiste à ne rien croire. Né du spectacle de la diversité et de l'opposition des opinions, il professe avec une complète incertitude une parfaite indifférence. *Pas plus ceci que cela*, voilà sa devise. Son résultat est l'*apathie*, ou cette imperturbabilité du sage (ataraxie), dernier terme de cette sagesse. Venu après les grands systèmes et de solennelles discussions, il n'a pas derrière lui, comme la sophistique, seulement de vaines hypothèses. Aussi est-il beaucoup plus profond, et il a une toute autre portée que la sophistique. Après les conquêtes d'Alexandre, toutes les opinions, toutes les croyances, comme les mœurs des divers peuples, apparaissent dans leur opposition et leur diversité. Le pyrrhonisme est le fruit d'une civilisation usée qui penche vers sa ruine. L'un atteste la jeunesse de l'esprit, sa confiance exagérée; l'autre, sa lassitude, sinon sa vieillesse. — Ainsi s'expliquent les caractères opposés de ces deux manifestations de l'esprit grec à deux époques différentes de son histoire. On peut les comparer à d'autres formes du scepticisme que nous offre la pensée moderne, dans Montaigne, Charron, Pascal, Bayle, Hume.

Quant au *Probabilisme* qui est la doctrine de la *Nouvelle Académie*, il a été apprécié ailleurs et nous y renvoyons (p. 207).

Question XI. — LA PHILOSOPHIE ROMAINE. — Caractère de la philosophie à Rome. Pourquoi la philosophie y fit-elle peu de progrès ? Doctrines philosophiques le plus en faveur chez les Romains.

Comme les arts et les sciences, la philosophie à Rome fut une importation de la Grèce : *Græcia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio.* (Hor.) Une philosophie vraiment romaine pouvait-elle exister ? Illusion de Cicéron à ce sujet. (*Tusc.*, II, II ; *De Div.*, II ; *Acad.*, I, III.) Génie tout pratique des Romains. La politique et la guerre absorbent toute la vie du peuple romain. Peu d'aptitude des Romains aux arts de la paix. Vers de Virgile : *Excudent alii spirantia mollius æra.* (*En.*, VI.) — Le droit et l'éloquence doivent être exceptés. Pourquoi ? On passera en revue les principales doctrines philosophiques de la Grèce : le pythagorisme, le platonisme, le péripatétisme, le stoïcisme et l'épicuréisme ; celles qui avaient le plus de chances d'être accueillies et on en dira les raisons. Quelle partie devait en être surtout cultivée ; quelle influence devait-elle exercer ? — (V. Ritter, *Hist. de la phil.*, t. IV.)

Question XII. — CICÉRON. — Quels sont les caractères et les points principaux de sa philosophie ?

Esquisse. — Cicéron est le principal représentant de la philosophie romaine. Ce n'est ni un penseur original ni même à proprement parler un philosophe ; mais il a été l'interprète éloquent des grandes doctrines de l'antiquité, surtout dans la partie morale de ses écrits où il reproduit, avec son abondant et beau langage, ce que ces systèmes, le platonisme, le péripatétisme et surtout le stoïcisme, offrent de plus excellent et de plus applicable à la vie humaine. Sous ce rapport, ses traités philosophiques offrent un haut intérêt et les services qu'il a rendus sont inappréciables. Nul n'a plus contribué, par ses œuvres, à la culture morale de la partie éclairée du genre humain qui reçoit l'éducation classique ou libérale.

Le caractère général de la philosophie de Cicéron est l'*éclectisme*. En spéculation, il adopte le *probabilisme* de la Nouvelle Académie. (V. *Quest.*, *Acad.*) En morale, il déclare suivre surtout les stoïciens (*sequemur potissimum stoicos*). (*De Offi.*, I.) Il le fait non servilement, mais avec une certaine indépendance, *non ut interpretes, sed judicio et arbitrio nostro.* Souvent la pensée de Platon, ou d'Aristote se mêle à la doctrine stoïcienne, la tempère, l'élargit et la rectifie.

Ses traités, sauf le *De officiis*, offrent la forme du dialogue comme ceux de Platon, qu'il a voulu imiter. On n'y trouve pas la grâce et l'abandon, ni l'ordonnance savante du dialogue platonicien. Ce sont plutôt des plaidoyers où le pour et le contre sont débattus et où l'on finit par adopter l'opinion la plus probable. — Les *Académiques* en fournissent un premier exemple. Le dogmatisme et le scepticisme y sont ainsi mis aux prises ; leurs arguments sont reproduits et l'auteur se décide pour le moyen terme, le probabilisme. — De même, dans le *De Natura deorum*, les arguments pour et contre de l'athéisme (Epicure) et du déisme (stoïcisme) sont exposés successivement ; l'existence de Dieu et la Providence sont établies plutôt par des preuves extérieures du consentement général et des raisons sociales. — Dans le *De Finibus* est débattue la question du principe de la morale. Cicéron combat la doctrine d'Épicure sur le souverain bien ; avec Socrate,

Platon et Zénon, il reconnaît l'honnête comme seule vraie source du devoir. — Le *De Officiis*, traité de morale pratique, le chef-d'œuvre de Cicéron, est un vrai code de la morale sociale où sont exposés les devoirs de la vie humaine d'après les quatre sources de l'honnête qui sont aussi les vertus principales : la *prudence*, la *justice*, le *courage* et la *tempérance*. — Les *Tusculanes* sont un autre ouvrage capital qui pourrait avoir pour titre le *bonheur*. Conformément à la thèse stoïcienne, l'auteur y soutient que le bonheur réside dans la vertu seule qui suffit à rendre l'homme heureux. — Dans la *République* est cherché l'idéal du gouvernement ; celui-ci est donné comme une forme *mixte*, *monarchique*, *aristocratique* et *démocratique* dont le modèle est la constitution romaine. — Dans les *Lois*, le principe de la justice absolue, supérieure aux lois humaines, est exposé dans son caractère d'universalité et d'immutabilité. — Ses traités sur l'art oratoire : le *De Oratore*, l'*Orator*, le *Brutus*, etc., offrent, avec ce que les anciens rhéteurs avaient découvert de vrai et d'utile sur l'art oratoire, les grands principes empruntés à Platon et à Aristote. Cicéron y ajoute ce que son génie et la pratique de son art lui avaient appris, dans sa longue et glorieuse carrière d'orateur et d'homme d'Etat ; le tout est revêtu de la forme impérissable de son style.

Cet exposé rapide suffit pour justifier le caractère de la philosophie de Cicéron qui est un *éclectisme* où la partie morale extraite des grands systèmes de la Grèce occupe le premier plan ; elle y reçoit avec les développements que comporte le génie pratique et social de Rome la forme oratoire et populaire que pouvait lui donner son grand orateur.

Question XIII. — SÉNÈQUE. — Ses mérites et ses défauts. Quels sont les traits principaux de la morale de Sénèque?

Esquisse. — Sénèque n'est pas non plus, à proprement parler, un philosophe. Mais il occupe une place éminente parmi les moralistes. Ses qualités rares et brillantes, ses défauts même qui tiennent à ses qualités, lui ont valu des admirateurs enthousiastes (Diderot) et des critiques peut-être trop sévères (Malebranche). Peu original dans la partie de ses œuvres qui concerne la théorie (la physique, la logique, la morale générale), son talent se déploie dans les détails de l'analyse du cœur humain ; là il est supérieur. Il excelle à décrire les passions et les maux de l'âme, dont il indique les remèdes en y joignant des conseils, des exhortations, des consolations. Il est vif, éloquent, profond ; son style à la fois riche et condensé se colore des plus fortes images. Nul ne sait mieux que lui aiguiser le trait qui grave la pensée dans l'esprit. Il a semé ses écrits de sentences et de maximes qui font de lui le plus cité des moralistes. — Ses défauts, qui ne sont que ses qualités portées à l'excès, tiennent surtout à son imagination qu'il ne sait pas dominer. Aux exagérations propres à l'école stoïcienne, il joint les siennes. On trouve chez lui de la recherche, de la subtilité, des détails minutieux, quelquefois de l'emphase et de la déclamation. Sa manière d'écrire est tendue, saccadée ; sa concision dégénère en obscurité. Rarement il est dans la mesure, et quand sa pensée s'égare, il ne sait éviter le paradoxe.

Le fond de sa morale est le stoïcisme, mais un stoïcisme tempéré, plus doux, plus humain que celui de Zénon et de ses disciples. Il y mêle les idées de Socrate, de Platon, d'Aristote et même des maximes

empruntées à Epicure. D'autres sont de lui et de son temps. Plusieurs rappellent la pensée et les sentiments chrétiens : ce qu'il dit de la fraternité universelle, des esclaves, de la bienfaisance, de la résignation, des moyens de réprimer la colère, etc. — Sur les principes de la *morale générale*, il est faible et n'évite pas les contradictions. L'idée dominante de sa *morale individuelle* (qu'il a surtout développée) est celle de l'indépendance de l'âme cherchée au-dedans de soi-même, de l'affranchissement de toutes les causes externes et internes qui peuvent la troubler et lui ravir sa liberté. C'est le sujet de la plupart de ses traités : de *Vita beata*, de *Otio*, de *Constantia sapientis*, de ses *Consolations* et de ses *Lettres à Lucilius*, le plus goûté de ses écrits. Il y montre comment on arrive à se détacher de toutes les choses qui ne sont pas en notre pouvoir et qui ne tiennent pas à la nature humaine, celle-ci étant toute dans la raison et dans la volonté identique à la raison. On parvient ainsi à maintenir la paix de l'âme, à défier le sort et à braver tous les accidents de la vie. Là aussi il fait le *portrait du sage* à la manière stoïcienne. Cet être parfait, composé de toutes les vertus, qu'il égale à Jupiter, est un idéal chimérique, il est vrai, mais l'homme doit s'en rapprocher. — Le défaut de cette doctrine semée de traits sublimes est de concentrer l'homme en lui-même, de lui tracer un idéal en dehors des conditions de sa vraie nature, de l'isoler de ses semblables, de le former à une perfection non exempte d'orgueil et de vanité. La *morale sociale* de Sénèque, moins développée, offre des côtés remarquables. Ce sont les idées de justice, de confraternité et d'égalité de tous les hommes et de bienveillance universelle. Elle est entremêlée de vives sorties contre le luxe, la corruption, la cruauté des mœurs romaines. Malgré tout, on voit que Sénèque désespère de la société ; il prêche la retraite et la fuite du monde ; il invite à la vie solitaire et préfère la contemplation à l'action. *Abstine et sustine* serait aussi sa devise.

Question XIV. — LE NÉOPLATONISME. — Quels sont les caractères principaux du néoplatonisme alexandrin? Ses mérites et ses défauts. Son importance dans l'histoire.

Esquisse. — I. 1° Le premier caractère de la philosophie d'Alexandrie est l'*éclectisme*, mais un éclectisme bien autrement vaste et profond, plus spéculatif que celui de Sénèque ou de Cicéron. Il est facile de se rendre compte de cette philosophie. La pensée grecque avait parcouru tout le cercle de la spéculation. A côté des grands systèmes s'étaient produites d'innombrables sectes. Quoique fatiguée de ces débats, la philosophie ne pouvait se reposer dans le scepticisme. Que restait-il à faire? à tenter une conciliation de tous ces systèmes? C'est ce que firent les Alexandrins. Le moment était favorable. Les conquêtes d'Alexandre avaient mis en contact l'Orient avec l'Occident, rapproché les religions, les mœurs, les idées. Une religion nouvelle menaçait de remplacer les autres et de tout envahir. Le monde ancien tout entier devait se liguer contre elle.

La philosophie grecque, il est vrai, avait contribué à ruiner le polythéisme ; mais se sentant elle-même en péril, elle dut faire cause commune avec lui. Ayant reconnu dans ces mythes un sens profond et métaphysique, elle crut pouvoir se les assimiler en les interprétant. Ainsi est née la philosophie des Alexandrins, vaste synthèse où entrent

en essayant de se concilier tous les systèmes et tous les dogmes de l'antiquité païenne. — Ni la grandeur ni le génie n'ont manqué à cette entreprise, et si elle a dû échouer, elle n'a été ni sans gloire ni sans profit pour l'humanité. — Dans l'éclectisme alexandrin, la part n'est pas égale, Aristote y figure à côté de Platon et de Pythagore, etc. Mais l'élément platonicien y domine. C'est lui qui forme le centre et le lien du système. De là le nom de *néoplatonisme* que prend cette philosophie tout entière.

2° Son second caractère est le *mysticisme*. Elle le doit au contact de l'Orient et à l'esprit général de cette époque, comme à sa tendance de plus en plus platonicienne. Déjà très-prononcé dès l'origine, le mysticisme se dessine de plus en plus, surtout pendant la lutte religieuse. L'école finit par se jeter dans toutes les extravagances de l'illuminisme, de la divination et de la théurgie. Chez ses vrais penseurs (Plotin, Proclus,) elle garde son caractère grec et philosophique. Mais après avoir pris pour base d'abord les faits, les textes et le raisonnement, elle les rejette et adopte les procédés supérieurs, l'intuition, la contemplation, l'extase.

3° Pris en soi, le système des Alexandrins est un *idéalisme mystique* ou un *panthéisme idéaliste*. La théologie en est le centre. Celle-ci a pour base une théorie de la *Trinité*, et tout repose sur la conception de Dieu. Dieu y est conçu à la fois comme un et triple. Les trois termes ou hypostases sont : 1° l'*Etre*, ou l'un ; 2° l'*Intelligence;* 3° la *Puissance*. Mais ces trois hypostases ne sont ni des personnes ni égales, ce qui distingue cette trinité du dogme chrétien. — Tels sont les caractères généraux de l'école d'Alexandrie. Ses qualités sont la profondeur, la pureté, l'élévation morale et religieuse; ses défauts, l'exagération, la subtilité, l'enthousiasme, une disposition à créer et à réaliser les abstractions. Ses deux principaux représentants, *Plotin* et *Proclus*, sont comptés parmi les plus grands philosophes.

II. Si l'éclectisme ancien a échoué comme le moderne, ce n'est pas moins une noble et généreuse tentative que celle de tout concilier. Il a d'ailleurs le mérite d'avoir étudié et rapproché les doctrines et montré leurs rapports, d'avoir résumé le passé et fait l'inventaire de ses travaux, ce qui est la condition pour les continuer dans l'avenir. Il a rendu plus éclatant le triomphe du christianisme et la supériorité de sa doctrine. Il est d'ailleurs des côtés par lesquels il s'allie très-bien avec elle. C'est ce qu'ont parfaitement compris les grands docteurs de l'Eglise, saint Justin, saint Clément, saint Augustin surtout, qui, en puisant avec liberté et réserve à la source du platonisme alexandrin, ont hautement avoué leurs emprunts. — Son influence se continue au moyen âge et dans la philosophie moderne. Tout ce qui n'a pas, au moyen âge, courbé la tête sous le joug d'Aristote et est resté libre, tous les mystiques s'inspirent des Alexandrins. A la Renaissance, l'école d'Alexandrie reparaît avec le platonisme (Marsile Ficin). Chez les modernes, en Allemagne surtout, dans les derniers systèmes (Boëhm, Schelling, Baader, Hégel), on retrouve des traces non équivoques du panthéisme et du mysticisme des Alexandrins, comme de leur exégèse et de leur méthode d'interprétation hardie des dogmes et des symboles.

Question XV. — LA PHILOSOPHIE DES PÈRES DE L'ÉGLISE. — Quels sont ses caractères principaux, en particulier dans saint Augustin?

Programme. — La lutte entre la religion chrétienne et la philosophie païenne avait été ardente et longue. Mais le christianisme, religion de l'esprit, ne pouvait se passer de la philosophie ni répudier le concours de la raison. Sa base est la foi, mais une foi éclairée, raisonnable, *rationabile obsequium*. Aussi l'accord s'établit de bonne heure entre la raison et la révélation dans de certaines conditions. De là la philosophie chrétienne et celle des Pères de l'Eglise.

La philosophie y est considérée 1° comme une *introduction à la foi ;* 2° comme servant à l'*explication du dogme;* 3° comme utile, nécessaire même pour sa *défense.* — *Valet ad confundendos adversarios, ad fovendum infirmos, ad delectandum perfectos.* (Saint Bonav.)

1° La philosophie peut conduire à la foi. L'exemple en est dans saint Augustin qui y fut amené par la lecture des écrits des platoniciens, comme il le raconte lui-même. (*De Civit. Dei*, XVII, chap. XLI ; *Confess.*) La philosophie spiritualiste en effet est un acheminement à des vérités supérieures que la raison ne peut atteindre, mais qui en supposent d'autres : la croyance à l'âme et à Dieu, la liberté, l'immortalité, etc.

2° Si le dogme reste un mystère pour la raison, celle-ci peut aider à le concevoir, sinon à le comprendre. Elle fournit des analogies propres et des explications qui, bien qu'imparfaites, aident à entrer dans le sens profond des Écritures et à lever les contradictions apparentes.

3° La philosophie est surtout nécessaire à la religion comme lui fournissant les moyens de combattre ses adversaires. Ces moyens sont les armes du raisonnement dont elle enseigne à se servir soit pour démontrer la vérité de la révélation, soit pour repousser les attaques de ceux qui la nient et qui en niant ou en dénaturant les faits s'appuyent eux-mêmes sur le raisonnement.

Tels sont les caractères généraux qui se remarquent dans la philosophie des Pères de l'Eglise.

On doit distinguer les Pères *grecs* et les Pères *latins*. Les premiers, plus spéculatifs, accordent plus à la raison et à la philosophie (saint Justin, saint Clément).

Les seconds, moins favorables à la raison, n'acceptent son concours qu'avec défiance (Tertulien, Lactance). — Latin par l'éducation et la langue, Grec par le génie, Africain de naissance, saint Augustin combine ces esprits divers. Sa philosophie est le point culminant de la philosophie chrétienne. On y trouve surtout l'alliance du platonisme et du néoplatonisme avec le dogme chrétien, le tout exposé, expliqué de la manière la plus profonde et la plus éloquente, malgré d'inévitables contradictions et plus d'une interprétation subtile. Tous ses successeurs ont puisé à la source de ses écrits : saint Thomas, Bossuet, Fénelon, Malebranche, etc.

Question XVI. — LA SCOLASTIQUE. — Quel jugement doit-on porter sur la scolastique?

Esquisse. — On a coutume de regarder le moyen âge comme une époque tout à fait stérile dans l'histoire de la pensée humaine. Les œuvres de sa philosophie devraient être à peine comptées parmi les

légitimes productions de la raison. Celle-ci n'y aurait accompli aucun progrès; ses efforts auraient été vains. N'est-ce pas là une vue étroite, et ce jugement est-il équitable? Si l'on ne doit pas fermer les yeux sur les défauts de la scolastique, il est injuste de ne pas reconnaître ses mérites et ses services.

D'abord, en principe, aucune époque du monde civilisé ne peut être entièrement stérile. Quand le champ de la pensée a été si longtemps et si laborieusement cultivé, il doit en être sorti autre chose que des épines et des ronces. Ce qui trompe, c'est que le progrès s'accomplit sous plusieurs formes. L'esprit humain a plus d'une faculté, comme il a plus d'une manière de se perfectionner.

Quels sont les reproches adressés à la scolastique? — La soumission absolue de la raison à l'autorité; la philosophie y a été la servante de la théologie, *ancilla theologiæ*. — Elle a agité des questions inutiles et insolubles. L'attention qu'il fallait donner aux choses, elle l'a donnée aux mots. C'est le temps des disputes sans fin, des querelles futiles, etc. — L'étude de la nature a été négligée. Celle de l'esprit n'a pas été plus féconde. Tout l'intérêt s'est porté sur les querelles théologiques où le raisonnement abstrait a pris la place de l'observation et de l'expérience. Aussi les sciences naturelles et les sciences morales n'y ont fait aucun progrès. C'est le règne du syllogisme, méthode impuissante qui tourne dans le même cercle.

Sans absoudre la scolastique, on doit peser ces griefs et les ramener à leur juste valeur. — 1° La soumission à l'autorité a-t-elle été aussi absolue qu'on le dit? N'y a-t-il aucune trace d'indépendance dans ces discussions auxquelles ont pris part des esprits supérieurs, comme saint Anselme, Abailard, saint Thomas, Albert le Grand, Roger Bacon, etc? N'ont-ils montré aucune hardiesse dans leur parole et leurs écrits? Même dans la manière dont est posé, débattu et résolu le problème abstrait qui a tant divisé les écoles (réalisme, nominalisme), la servitude de la raison est-elle aussi grande qu'on le dit? — 2° La scolastique n'a-t-elle agité que des questions futiles? Qu'était ce problème des idées générales? Le problème fondamental de toute métaphysique. Les deux écoles rivales représentent l'empirisme et le rationalisme qui reparaissent à toutes les époques. — 3° Elle a négligé la nature, cela est vrai. L'homme lui-même est mal étudié. Pour connaître Dieu et la nature divine qui ont surtout occupé la pensée des scolastiques, la voie qu'a suivie l'esprit n'est pas la meilleure; mais, dans cette voie, n'a-t-il rien découvert? Sa méthode était fausse; n'a-t-il rien gagné à s'en servir? Pour l'affirmer, il faudrait mieux connaître cette philosophie. Au lieu d'observer, la scolastique a raisonné, l'expérience et le raisonnement appuyé sur elle lui ont fait défaut. Mais l'esprit humain était-il préparé pour ces méthodes? Pouvait-il en suivre une autre que celle qu'il a suivie? Dans l'emploi qu'il en a fait, n'a-t-il pas montré des qualités rares, de la sagacité, de la vigueur, quelquefois de la profondeur avec la subtilité? ne s'est-il pas fortifié dans cet exercice? D'une gymnastique si dure et si rude, n'est-il pas sorti plus vigoureux, plus vif et plus alerte, mieux réglé dans ses mouvements et ses allures? Ces qualités n'ont-elles pas profité à l'esprit moderne et à la science elle-même? L'exactitude, la clarté, la rigueur qu'on remarque dans les conceptions de la science moderne ne viennent-elles pas de ces habitudes de tout définir, même d'une façon subtile? Celle-ci ne lui doit-elle pas en partie sa supériorité sur la science ancienne? Les langues modernes dont le moyen âge fut le

berceau ne se sont-elles pas formées, élaborées et façonnées sous cette austère discipline? Le français en particulier ne lui doit-il pas sa clarté, sa précision, la régularité de ses formes logiques et de ses constructions? La langue, c'est là un instrument du progrès pour les âges futurs. L'âge précédent qui en partie l'a forgé doit réclamer sa part de ce progrès. — Quiconque pèsera ces raisons sera moins sévère à l'égard du moyen âge et de sa philosophie. — Enfin les solutions elles-mêmes données aux problèmes qu'elle a tant agités sur Dieu, l'âme, etc., sont-elles toutes à dédaigner? Ne peut-on y recueillir, mêlées à beaucoup d'erreurs et d'inutilités, des vérités utiles et précieuses? N'y a-t-il rien à tirer des écrits de saint Anselme, de saint Thomas et de tant d'autres penseurs qui dans d'autres temps eussent été des Platon, ou des Aristote, ou des Leibnitz? Le mot de ce dernier reste vrai : « Il y a de l'or enfoui dans le fumier de la scolastique. »

PHILOSOPHIE MODERNE

Question XVII. — BACON ET DESCARTES. — En quoi consiste la révolution philosophique opérée par Bacon et Descartes?

La scolastique a ses mérites qu'on aurait tort de nier. Mais, si elle a rendu des services, qu'il est injuste de méconnaître, ses défauts ne sont pas moins réels. Ils ont dû amener sa ruine et une révolution d'où est sortie la philosophie moderne. On ne peut contester que l'étude de la nature n'ait été à peu près nulle au moyen âge. Les sciences physiques y sont restées dans l'enfance. Les sciences morales et sociales n'y pouvaient guère non plus fleurir. Les problèmes relatifs à la nature de l'homme et à ses facultés y étaient souvent agités, mais c'est avec une méthode peu propre à les résoudre. Ce n'est pas par la logique abstraite, mais par l'observation directe de la conscience et par l'histoire que l'homme peut se connaître en lui-même et dans ses rapports avec ses semblables. Le syllogisme était aussi un instrument trop grossier pour pénétrer dans les secrets de la nature divine. Quelque idée qu'on se fasse de la raison humaine et de ses limites, on ne saurait soutenir qu'à cette époque elle ait joui de la liberté qu'elle comporte et que ses droits y aient été reconnus. « Le monde ne put demeurer longtemps dans cette contrainte et se remit insensiblement en possession de sa liberté naturelle et raisonnable. » (*Logique* de Port-Royal, 2e disc.) — A la Renaissance, il est vrai, l'esprit cherche à rentrer dans cette liberté, mais c'est pour retomber plus vite sous un autre joug, celui de l'imitation aveugle et servile de l'antiquité.

A l'autorité d'Aristote a succédé celle de Platon et des autres philosophes anciens. L'érudition et une admiration peu raisonnée, sinon excessive, de tous ces auteurs se sont emparées à ce point des intelligences qu'elles les empêchent de penser, de raisonner et de voir par elles-mêmes. Pourtant de hardis novateurs se produisent, de grandes découvertes sont faites (Copernic, Galilée). Mais l'esprit nouveau, sans expérience et sans règle, s'égare dans d'aventureuses conceptions où les plus chimériques hypothèses se mêlent à des vues originales et fé-

condes (Th. Morus, Campanella, Paracelse, Vanini, Bruno, Cardan, etc.).

De là la nécessité d'une réforme analogue à celle dont Socrate dans le monde ancien fut l'auteur. Elle dut surtout s'annoncer comme méthode. A la tête de cette révolution en effet apparaissent deux hommes, Bacon et Descartes, qui tous deux apportent une méthode nouvelle. Les deux monuments où elle est consignée sont le *Novum Organum* et le *Discours de la méthode*. Dans le premier, Bacon pose les principes de la méthode expérimentale d'observation et d'induction, qui est celle qu'ont suivie et que suivent les sciences physiques. Descartes, à bon droit regardé comme le fondateur de la philosophie moderne, expose une autre méthode. Celle-ci paraît d'abord ne s'appliquer qu'aux sciences morales et à la métaphysique, mais en réalité elle renouvelle la face de toutes les sciences et s'étend à toutes les formes de la pensée. Nous avons fait connaître ailleurs ces deux méthodes. (V. *Précis*, 407, 383, 690.)

Question XVIII. — PARALLÈLE DE BACON ET DE DESCARTES.

Dissertation. — On a souvent comparé Bacon à Descartes. Le parallèle est naturel et nous allons le tenter. L'Angleterre a raison de s'enorgueillir de Bacon; mais elle aurait tort de prétendre qu'il doit être placé au même rang que le philosophe français, regardé avec raison par toute l'Europe comme le vrai fondateur de la philosophie moderne, le savant de génie non moins célèbre dans l'histoire des sciences, celui dont la pensée féconde a inspiré tant de grands esprits et s'est communiquée pendant tout un siècle aux travaux et aux œuvres de l'esprit les plus diverses.

Ni comme réformateur, ni comme savant, ni comme philosophe, Bacon ne nous paraît offrir des titres à la gloire qui puissent contre-balancer ceux de Descartes. — 1° Sa réforme n'est que partielle; elle ne s'applique qu'à un seul ordre des connaissances humaines, celles qui ont pour objet la nature. La révolution cartésienne a pour caractère l'universalité. Elle renouvelle la face de toutes les sciences, elle atteint toutes les formes de la pensée. — 2° Bacon, l'auteur d'une méthode qui représente sa réforme, ne l'a pas lui-même pratiquée. Aucun grand résultat n'en est sorti entre ses mains. Descartes applique à tout la sienne et, du premier coup, il en tire des découvertes par lesquelles il s'immortalise. Bacon est à peine un savant; aucune science n'a enregistré une seule grande vérité qui porte son nom. S'il n'est pas mathématicien, il n'est pas beaucoup plus physicien. Descartes fut créateur dans les sciences exactes. Doué au plus haut degré du génie de l'invention, il applique sa méthode à l'explication des grands phénomènes de la nature et au système du monde. Sa physique est hypothétique; il y suit une méthode *à priori* qui l'égare et à laquelle est dû le système des tourbillons. Mais cette physique est un progrès énorme sur celle qui précède; elle met à néant les formes substantielles et les qualités occultes. Renversée par celle de Newton, elle lui a frayé la voie, car elle est toute mathématique, et le monde pris en grand est une vaste machine réglée par les lois des nombres et de la géométrie. Descartes raisonne, imagine et construit, mais il observe aussi, et la fin de sa vie s'est passée dans des expériences. — 3° En Métaphysique, Bacon n'a pas de système, ses vues sont incohérentes, souvent contradictoires. La métaphysique de Descartes par laquelle il a régné tout

un siècle offre un tout homogène et conséquent, œuvre d'un grand et vigoureux esprit. On peut la déclarer fausse, mais non en tout; car à de graves erreurs s'y mêlent d'impérissables vérités.

Quelque opinion qu'on ait de cette science que Bacon appelle lui-même, d'après Aristote, la science des premiers principes, il n'y a rien creusé ni bâti qui ait quelque importance. Il avait dit qu'il fallait remuer l'arbre jusque dans ses racines. Descartes l'a fait ; en creusant avec son doute méthodique et en rejetant le sable, il arrive à trouver le roc et l'argile. L'édifice construit par lui est tombé ; mais la pierre sur laquelle il l'a bâti subsiste ; sur cette base repose toute la science moderne. Les matériaux du système ont servi à former d'autres systèmes.

La question de la certitude est à peine entrevue de Bacon. Descartes en fait le problème fondamental de la philosophie ; il la pose et la résout ; sa solution critiquée est restée debout et défie toutes les attaques. Parmi les compatriotes de Bacon, un seul peut lui être comparé, c'est Newton, et Newton eût été impossible sans Descartes, au dire des mathématiciens eux-mêmes. C'est à Pascal et à Leibnitz qu'il faut ici le comparer, non à l'auteur de laborieuses et assez indigestes compilations annoncées sous des titres pompeux, *silva silvarum*, etc.

Vient-on à les comparer sur le terrain des sciences particulières qui forment le domaine plus spécial de la philosophie, la *psychologie*, la *logique*, etc., on a dit que Descartes n'avait pas créé la psychologie. Qu'il n'en ait pas bien connu ni pratiqué la méthode, l'observation directe, soit. Mais il n'a pas moins fondé la science de l'esprit. Comment lui en refuser le mérite à lui qui a su si bien forcer l'esprit à se replier sur lui-même, à se mettre en face de la pensée, qu'il a tiré du moi, de l'être pensant, le monde entier physique et moral, comme il a cru y trouver le critérium de toute vérité ? Bacon, lui, n'a pas même soupçonné cette science de l'âme. Il croit pouvoir lui appliquer sa méthode d'observation extérieure, il en a fait une dépendance de la physique sous le nom de pneumatologie, et la range parmi les sciences naturelles. — La *logique* est par lui enrichie d'un procédé nouveau, mal compris, sinon inconnu des anciens et d'Aristote lui-même : l'induction empirique à laquelle son nom reste attaché ; mais il ne trace de cette méthode que les règles générales ; dans le détail il l'embrouille et la complique d'une sorte de scolastique nouvelle hérissée de termes bizarres peu propres à la recommander auprès des savants. L'autre procédé de la pensée qui sert aux sciences exactes, si fort en usage partout où l'esprit humain raisonne, la déduction, lui reste inconnu ; il ne comprend pas l'utilité de sa forme, le syllogisme, avec lequel il le confond. Descartes, étroit et injuste aussi envers cette forme, est autrement clair dans l'exposé de sa méthode et précis dans les règles qu'il en tire pour la direction de l'esprit. Joignant l'exemple à la théorie, il est autrement fécond dans les applications qu'il en fait à tout ordre de sciences. Ici, par sa hardiesse, son étendue, l'originalité de ses vues et de ses découvertes, il laisse derrière lui l'auteur anglais à une distance qui ne peut se calculer, ses erreurs elles-mêmes sont fécondes.

Il y a des parties sur lesquelles la supériorité peut être décernée à Bacon, la *morale*, la *jurisprudence*, l'*histoire*. Mais ces titres, bien que réels, pâlissent un peu après examen. Le mérite de l'auteur des *Essais de morale* ne peut être contesté; mais ce n'est que comme moraliste, non comme philosophe, à la manière de Platon, d'Aristote

ou de Kant. Riches en observations fines et judicieuses, ces essais sont faibles dans la théorie. La doctrine y est celle d'une sagesse modérée, mais intéressée, peu ferme sur les principes, comme l'on doit s'y attendre du caractère et de la conduite de Bacon. Il en est de même du jurisconsulte et de l'homme d'Etat. Sa politique ne contient que des conseils d'expérience adressés aux princes et aux gouvernants, mais rien de nouveau qui révèle un penseur ou un réformateur de la science sociale. Ses vues sur la législation, qui ont pu servir à la réforme des lois anglaises, n'apprennent rien sur le droit naturel. Comme historien, Bacon a parmi ses compatriotes des rivaux qui l'ont éclipsé : Hume, Gibbon, etc. Descartes, qui n'est pas un moraliste, a laissé dans ses *Lettres* et ailleurs des pages qui par la mâle doctrine et le style rappellent le stoïcisme ancien dans ses plus nobles et ses plus purs interprètes. Il dédaigne l'histoire et ne croit pas que sa réforme doive plus s'appliquer à la politique qu'à la religion. Mais cette réforme par son esprit atteindra les institutions dans leur base, comme elle atteignit de son vivant et sous ses yeux la théologie. L'histoire aussi plus tard aura son tour.

Le *style de Bacon*, plein de grandeur et d'éclat, souvent trop pompeux, a des qualités oratoires et poétiques qui frappent davantage. Elles séduisent le lecteur ordinaire qui aime à être charmé plutôt qu'éclairé. Celui de Descartes en a d'autres que sait apprécier l'homme d'un goût plus difficile et qui le font préférer des savants. Sa prose naturelle et facile, d'une exquise simplicité, sobre avec élégance, semée de traits heureux et de comparaisons ingénieuses, offre avec une parfaite justesse d'expression une clarté continue qui ne se dément jamais.

Quant à l'*influence* exercée par les deux hommes, celle de Descartes fut immédiate et universelle; celle de Bacon, tardive et posthume. Elle fut d'abord assez faible et restreinte. De son temps presque bornée à son pays, elle ne s'étendit et ne devint générale que quand le cartésianisme lui eut ouvert la voie. Les encyclopédistes au XVIII^e^ siècle ont fait la fortune de Bacon, celle de Descartes s'est faite toute seule par la vertu et la puissance de l'idée qu'elle représente. Elle se répandit en un instant partout dans le monde comme dans les universités et les académies. — Descartes a fait faire à la pensée une évolution analogue à celle qui s'opéra dans le monde ancien et dans la philosophie grecque après les sophistes. C'est à Socrate plutôt qu'à Bacon qu'il convient de le comparer.

Question XIX. — SOCRATE ET DESCARTES.

Programme. — Les temps sont trop éloignés pour qu'on puisse comparer et mettre en balance les qualités de l'esprit et le caractère des deux hommes, leur vie, leur destinée, etc. Mais s'agit-il de la réforme qu'ils ont accomplie, de la méthode qu'ils ont suivie, des bases de leur doctrine et de l'influence qu'ils ont exercée? un examen des ressemblances et des différences entre ces deux grands génies et les deux époques où ils ont paru est aussi instructif que curieux et intéressant. Nous indiquerons la manière dont cette tâche peut être remplie et les points principaux de ce parallèle qui méritent d'être approfondis et développés.

1° Socrate et Descartes font exécuter le même mouvement de réflexion sur elle-même à la pensée humaine. Ressemblance et différence

entre les deux époques, l'une qui précède Socrate dans la philosophie grecque, l'autre qui est antérieure à Descartes (la scolastique et la renaissance) : les sceptiques (Montaigne, Charron) et les sophistes. — 2° Comparaison de la *méthode socratique* et du *doute méthodique*. Côté sérieux de l'ironie socratique, qui n'est pas simplement une feinte, mais une ignorance savante, une vue claire de l'état de la science à cette époque. (V. *suprà*.) — Le doute méthodique, tout sérieux qu'il est, n'est que provisoire et conduit à la vérité. Ce doute souvent n'est qu'une feinte (je feignis, je supposais, etc.). Besoin chez l'un et chez l'autre de trouver un point d'appui solide à la science; Recherche du fondement de la certitude dans Descartes, de la vérité immuable à opposer aux sophistes dans Socrate. — Descartes et Socrate trouvent ce point solide dans la *pensée*. Comparaison du γνῶθι σεαυτον et du *cogito*. Plus de clarté apparente dans la maxime ancienne, plus d'étendue, de rigueur et de profondeur dans la formule moderne. Le point de vue de Socrate est surtout celui du moraliste ; celui de Descartes, celui du métaphysicien. Différences qui en résultent. Problème de la certitude et du critérium de la vérité à peine entrevu par Socrate, posé et résolu par Descartes. — 3° Comparaison de la doctrine de Socrate avec la philosophie de Descartes. Ressemblances et différences. La doctrine de Socrate développée par ses disciples : analogie des idées innées et des idées de Platon, etc. — 4° Influence égale exercée par Socrate et par Descartes sur leurs contemporains et leurs successeurs. Différences qui résultent de ce que Socrate n'a rien écrit et n'a pas de système, de ce que Descartes a un système. — Le parallèle pourrait se continuer dans les successeurs, Platon, Aristote, Malebranche, Spinosa, Leibnitz, mais il faut craindre de le forcer; l'histoire qui offre des analogies, jamais ne se répète, et l'esprit philosophique s'attache encore plus aux différences *qu*'aux similitudes.

Question XX. — DOUTE MÉTHODIQUE DE DESCARTES. — Son vrai caractère et sa légitimité. En quoi il diffère du Doute des sceptiques.

Programme. — Ce doute n'est autre que l'usage naturel et légitime de la *raison réfléchie* soumettant à l'examen ce qu'elle a cru d'abord sans examen et suspendant son jugement jusqu'à ce que la vérité certaine lui apparaisse. Il est exposé dans les trois premières parties du *Discours de la méthode* et au début de la quatrième, ainsi que dans la 1re et la 2e *Méditation*. On insistera sur son vrai caractère et on en soutiendra la légitimité. — Quant à la différence qui le sépare du doute des sceptiques, il est facile de montrer que ce doute qui peut mener au scepticisme n'est pas le scepticisme. Celui-ci est une conclusion, lui une méthode. Le scepticisme prononce après examen que tout est incertain. Descartes suppose cette certitude avant examen. L'un désespère de la vérité, l'autre y tend et y conduit. Le scepticisme est le dernier mot de la raison découragée, le doute de Descartes est l'espoir du génie plein de confiance et de jeunesse s'élançant à la conquête de la vérité. (De Rémusat, *Essais*.) Descartes a lui-même marqué cette différence dans ces mots : « Bien différent en cela des sceptiques qui ne doutent que pour douter et affectent d'être toujours irrésolus, tout mon dessein au contraire ne tendait qu'à avancer et à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc et l'argile. »

(*Disc. de la méth.*, IV^e^ partie.) — On fera remarquer que dans le *Discours de la méthode* la confiance de Descartes dans les forces de la raison est entière et plutôt exagérée qu'affaiblie, et cela même dans sa morale provisoire. (III^e^ partie.)

Question XXI. — Les mérites et les défauts du système de Descartes.

Programme. — La philosophie de Descartes ne peut s'exposer en peu de mots. Nous renvoyons aux auteurs qui ont rempli cette tâche. (V. Bouillier, *Hist. du cart.*.). Quelle opinion doit-on se faire de ce système? A moins d'être un esprit étroit et aveugle, on n'en contestera ni l'originalité ni la grandeur, et l'on conçoit qu'il ait séduit longtemps les plus grands esprits. Il est facile d'en relever les défauts, les erreurs, mais on doit d'abord en remarquer les côtés solides et les vérités qui lui ont survécu. Ce sont, outre la méthode (libre examen), le critérium de l'évidence, la science de l'esprit fondée sur sa vraie base, la conscience, les grandes vérités écrites au fond de la pensée humaine : Dieu, l'âme et sa spiritualité, sa liberté et son immortalité. Insister sur chacun de ces points et les mettre en lumière. — Quant aux erreurs, il suffit de les signaler : 1° dans la méthode, la certitude retirée aux sens, accordée à la conscience seule et au raisonnement qui en tire le reste ; 2° la pensée donnée à l'âme pour unique attribut ; celle-ci définie une substance, son activité méconnue ou tenue dans l'oubli ; 3° le point de vue mécanique dans la physique ; les hypothèses inventées pour masquer ses défauts, aujourd'hui tout à fait ruinées, la vie exclue de la nature organique et animée; 4° la méthode *à priori* pénétrant dans la conscience et y remplaçant l'observation interne ; 5° le caractère exclusif de ce système où ne trouvent place ni la morale ni les sciences sociales, le dédain de la tradition et de l'histoire. — Tous ces défauts du cartésianisme ont entraîné sa ruine; mais le système n'est pas la méthode ni l'esprit général qui s'est communiqué à toute la philosophie moderne.

Question XXII. — INFLUENCE GÉNÉRALE DU CARTÉSIANISME.

Cette philosophie rencontra d'abord des obstacles et des adversaires nombreux. Une vive polémique s'engagea entre Descartes et les représentants du sensualisme (Gassendi, Hobbes), les partisans de la philosophie d'Aristote, les théologiens, etc. Il sortit victorieux de cette lutte. Il eut bientôt d'innombrables adhérents, de zélés et illustres défenseurs, entre lesquels on doit ranger Bossuet, Fénelon, Arnauld. Sa doctrine se répandit rapidement partout dans les universités, dans les académies. Les ordres religieux eux-mêmes l'accueillirent. « Les gens du monde et les femmes elles-mêmes se passionnèrent pour cette philosophie engageante et hardie (La Fontaine). A la ville, à la cour, à Paris et dans la province, il y avait des cartésiens. Nul ne pouvait prendre rang parmi les beaux esprits qui ne se mêlât un peu de la philosophie de Descartes. » (Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne.*) Des princes et des princesses voulurent le voir et l'entendre. On sait qu'il mourut en Suède, où il avait été appelé par la reine Christine pour lui donner des leçons. Après sa mort, cette influence fut plus considérable encore.

« L'histoire de la philosophie n'offre peut-être pas un second exem-

ple d'un plus prompt et plus éclatant triomphe. » (Id., *ibid.*) Cette doctrine se répandit d'abord en Hollande où Descartes avait séjourné et publié ses écrits. Puis elle se propagea en France d'où elle s'étendit à toute l'Europe. Son action ne fut pas moins profonde que rapide et universelle. Les sciences, la théologie, la littérature elle-même la ressentirent. On ferait voir l'esprit cartésien jusque dans les attaques de ses adversaires. Mais il importe surtout d'en montrer des exemples dans les écrits où cette influence est manifeste et directe, tels que la *Logique* de Port-Royal, les *Traités* de Bossuet et de Fénelon.

Question XXIII. — PORT-ROYAL. — Des traces du CARTÉSIANISME dans la LOGIQUE DE PORT-ROYAL.

Programme. — Tout le suc du *Discours sur la méthode* y est pour ainsi dire exprimé. (Bouillier, *Hist. du Cartésianisme.*) Partout on y reconnaît l'esprit de Descartes : 1° dans le dessein de l'ouvrage qui est une simplification de la *Logique* d'Aristote ; 2° dans son titre même : *l'Art de penser*, qui indique une méthode plutôt qu'une science. 3° D'un bout à l'autre la maxime de l'*évidence* et de la clarté des idées y est donnée comme la règle suprême. 4° L'autorité d'Aristote et la vieille science scolastique y sont partout attaquées ; et celle-ci est tournée en dérision (formes substantielles, horreur du vide, etc.). En revanche on accrédite Descartes et la physique nouvelle. 5° La raison y est mise à la place de l'autorité. « On ne doit de respect à un philosophe qu'en raison de la vérité qui est dans ses écrits. » Ce qui suit est encore plus significatif. « Le monde ne put durer longtemps dans cette contrainte et se remit insensiblement en possession de sa liberté naturelle et raisonnable. » (2e *Disc.*)

Quant aux endroits particuliers visiblement empruntés à cette philosophie, il suffit de les indiquer. On fera voir leur lien avec la doctrine cartésienne. Les deux *Discours préliminaires* semblent dictés par Descartes. Le premier, qui débute par un éloge du bon sens, fait ressortir les avantages de la méthode. On y soutient l'autorité de la raison et de l'évidence. On y combat le pyrrhonisme. — Le second, conçu dans le même esprit, est dirigé contre Aristote et les sectateurs de sa logique. — La Ire *partie* s'ouvre par un chapitre de psychologie sur les notions et l'origine des idées où l'auteur réfute Hobbes et Gassendi et prend la défense des idées innées. (Ch. IX.) De la clarté et de la distinction des idées. — Des définitions, etc. — IIe *partie*. Rien de particulier, sauf l'esprit de simplicité qui y règne et le choix des exemples. — IIIe *partie*. Théorie du syllogisme. Même procédé de simplification, de dénigrement de la théorie et des règles compliquées. Mépris des lieux communs, etc. — Les chapitres sur les sophismes, les meilleurs du livre, sont empreints de l'esprit de Descartes. — Les exemples de sophismes tirés d'Aristote. Sophismes de l'autorité, esprit de dispute, etc. Appel continuel à la raison et à l'évidence. — IVe *partie*. Presque entièrement empruntée à Descartes (règles pour la direction de l'esprit) et à Pascal. Examen spécial des chapitres III, IV, VI, VII, XII.

Question XXIV. — BOSSUET. — Des traces du cartésianisme dans la PHILOSOPHIE DE BOSSUET.

Programme. — Philosophie de Bossuet tirée à la fois de saint Augustin, de saint Thomas, d'Aristote et de Descartes. L'élément carté-

sien y domine. Traces visibles de la philosophie de Descartes dans le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*. Dessein et plan de l'ouvrage. (V. Lettre à Innocent XI.) La méthode : s'élever de l'âme à Dieu, est celle de Socrate et de Descartes. (Cf. saint Augustin.) Division suggérée par Descartes, et conforme à sa philosophie. — *Chapitre* Ier. Bossuet qui, pour les opérations sensitives, suit Aristote et s'éloigne de Descartes, y revient dans son analyse de l'entendement et de la volonté. — *Chapitre* II. Abrégé d'anatomie et de physiologie. Le point de vue mécanique y domine (le corps considéré comme une machine). — *Chapitre* III. Influence de l'âme sur le corps. La pensée indépendante du corps. La volonté, force hyperorganique. — *Chapitre* IV. Preuves de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini et du parfait. — *Chapitre* V. Raisons presque mécaniques par lesquelles Bossuet explique les opérations de l'instinct et de l'intelligence des animaux, l'industrie, etc. Automatisme des bêtes. Bossuet évite de se prononcer. Autres emprunts faits à Descartes : de l'erreur et de ses causes, théorie de la volonté, etc. Traces dans la *Logique* de Bossuet, dans son *Traité du libre arbitre*, dans les *Elévations sur les mystères*, les *Oraisons funèbres* et les *Sermons*. (V. Bouillier, *ibid.*, et Nourrisson, *Philosophie de Bossuet.*)

Question XXV. — FÉNELON. — Traces de la philosophie de Descartes dans le *Traité de l'existence de Dieu* de Fénelon.

Programme. — Philosophie de Fénelon ; spiritualisme inclinant au mysticisme. Les idées de Descartes y apparaissent mêlées à celles de Platon et de saint Augustin (*Traité de l'existence de Dieu.* Début du livre.) Deux sortes de preuves : métaphysiques et physiques. Supériorité des premières sur les secondes.

Ire *partie.* Description des merveilles de la nature. Traces de cartésianisme : le monde considéré comme une machine, les êtres particuliers comme des rouages. Anatomie et physiologie mécaniques : les corps vivants, machines qui se réparent d'elles-mêmes, etc. Description de l'âme et des merveilles du monde moral, toute cartésienne et platonicienne. Théorie de la raison et des idées nécessaires, idée de l'infini et du parfait. Indépendance de l'homme dans sa liberté, sa dépendance dans sa volonté. — IIe *partie.* Chap. I et II. Commentaire éloquent du *doute méthodique* et du *cogito.* — Chap. III. Preuves de l'existence de Dieu, tirées de l'idée de l'infini et de l'imperfection de l'être humain. Le reste moins visiblement cartésien. Preuve platonicienne des idées et la vision en Dieu de Malebranche. Conclusion cartésienne. Compléter cette étude sur les autres ouvrages de Fénelon, ses *Lettres métaphysiques*, sa polémique avec Malebranche, etc.

Question XXVI. — PASCAL. — Du scepticisme des *Pensées* de Pascal. Influence de Descartes.

Esquisse. — On a beaucoup discuté, de nos jours, sur le scepticisme de Pascal, surtout tel qu'il est exprimé dans ses *Pensées*, sur le sens qu'on doit attacher à ce scepticisme, sur l'idée principale du livre, etc. Un examen impartial et attentif peut permettre de porter ce jugement, qu'une étude plus détaillée et approfondie des *Pensées* devra confirmer. — Sans doute si Pascal eût exécuté son grand travail dont il n'a laissé que des matériaux épars, il aurait corrigé bien des détails, adouci

bien des traits, tempéré les excès de sa pensée; mais il n'aurait pu changer ni l'idée première ni le plan. Or, quelle est cette idée ? Une apologie de la religion chrétienne. Son plan ? C'est de conduire l'homme à la foi en lui montrant l'impuissance de la raison à lui faire découvrir la vérité. C'est pour le prouver qu'il reproduit tous les arguments des sceptiques (de Montaigne, de Charron, etc.), entreprise dangereuse, qui est celle du scepticisme théologique. (V. *supra*, p. 200.) Il veut montrer, il est vrai, que l'homme, être déchu, est un composé de grandeur et de misère et que la religion chrétienne est seule capable d'expliquer cette nature. Mais le moyen n'est pas moins de prouver que l'homme par sa raison est incapable de découvrir le vrai. La vérité est un don de la *grâce*. Le jansénisme de Pascal ne peut être nié. Cette doctrine est partout au fond des *Pensées*, elle en est le dernier mot. C'est un appel désespéré à la foi et à la révélation après que la raison humaine a été confondue. Or ce scepticisme, malgré les intentions pures de l'auteur, la profondeur de ses vues et l'éloquence sans égale avec laquelle il est exprimé, n'est pas moins dangereux, comme l'ont reconnu tous les vrais théologiens. Pascal reste, sans doute, ce qu'il est ; il conserve son rang à part comme moraliste et comme écrivain ; mais le juger autrement, c'est méconnaître la nature de son génie, son caractère et sa vie entière; c'est changer l'esprit de son livre, auquel on ôte son originalité. — Ainsi s'explique la tristesse sublime qui y règne et le trait particulier de ce scepticisme qui n'a rien de commun avec celui de Montaigne et des autres sceptiques. Pour ceux-ci, le doute, c'est l'indifférence ; ils s'y arrêtent et s'y complaisent. Pour Pascal, c'est le supplice de l'âme ; ne pouvant y rester, il se jette éperdu dans les bras de la foi. (V. V. Cousin, *Étude sur Pascal.*)

Quant à l'influence de la pensée de Descartes sur l'esprit de Pascal, moins visible que chez les précédents, elle n'en est que plus réelle et plus profonde. Ici le doute méthodique se transforme et il anticipe sur ce qui va suivre. Pascal entrevoit tout le développement de la pensée moderne lancée dans cette voie, les ruines qu'elle va entasser, l'abîme qui va se creuser. L'épouvante le saisit. Pour lui, le salut est dans le dogme. La foi est l'unique asile. On pourrait saisir bien d'autres points de rapprochement et de parallèle. Celui-ci est le principal et l'époque où nous sommes est faite pour le comprendre. (V. Sainte-Beuve, Port-Royal.)

Question XXVII. — LES SUCCESSEURS DE DESCARTES. — Comment leurs systèmes se rattachent à sa méthode et à sa philosophie.

Les vrais successeurs de Descartes, ce sont les penseurs originaux qui ayant un système à eux propre continuent le mouvement philosophique qu'il a imprimé à la pensée moderne. Les principaux sont *Malebranche*, *Spinosa*, *Locke*, *Bayle* et *Leibnitz* au XVII^e^ siècle. — Le système de *Malebranche* offre trois points essentiels : 1° la *vision en Dieu* ; 2° l'*occasionalisme;* 3° l'accord de la *nature* et de la *grâce*. 1° La vision en Dieu est un retour au platonisme, qui, dans les écrits de Malebranche, se mêle sans cesse à sa philosophie comme à sa théologie; mais c'est aussi une exagération de la pensée de Descartes qui, rejetant le témoignage des sens, appuie la certitude du monde extérieur et même toute certitude sur la véracité divine. 2° Les *causes occasionnelles* sont une seconde hypothèse ajoutée aux esprits animaux pour combler le vide entre les deux substances étendue et pensante,

dont la communication est déclarée impossible. 3° Quant au système de la *nature et de la grâce*, Malebranche qui fait de Dieu, de l'Être infini, parfait, l'auteur de tous les mouvements de notre âme pour échapper au panthéisme et au fatalisme qui en dérive, distingue dans l'homme une volonté générale qui le porte au bien et qui est l'action de Dieu, et une volonté particulière qui, quoique attirée vers le bien, peut dévier et s'en détourner par un choix libre entre les biens particuliers. Ainsi se trouve conciliée selon lui la grâce divine avec la liberté naturelle. Mais l'âme n'en est pas moins cette substance passive qui ne peut rien par elle-même, dont le choix lui-même, étant incliné, ne peut être libre. Il est difficile d'éviter le fatalisme en germe dans la définition de Descartes : l'âme est une substance, et toute son essence est dans la pensée. La volonté elle-même est un mode de l'entendement. — *Spinosa*, plus hardi, non retenu par l'orthodoxie, va plus loin; il supprime le dualisme. Les deux substances, l'âme et le corps, la nature et l'esprit, n'en font qu'une. Elles rentrent dans une *substance* unique et infinie à la fois, étendue et pensante, dont tous les corps et les esprits ne sont que des modes. Ce système, qui est le point de départ de tout le panthéisme moderne, qu'est-il? sinon, comme l'appelle Leibnitz, un cartésianisme immodéré? Descartes lui-même, dans ses *Principes*, donne cette définition de la substance : *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem quæ ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem... unica tantum potest intelligi nempe Deus.* (*Princip.*, I, 49-50.) — *Locke* suit, il est vrai, une direction contraire. Avec lui reparaît l'empirisme opposé à l'idéalisme ; il combat les idées innées de Descartes, et réintègre la *sensation* dans la connaissance. Tout vient des sens et de la réflexion qui s'exerce sur leurs données. Mais il n'en continue pas moins Descartes, car : 1° sa méthode qu'il applique autrement est la sienne : la réflexion; 2° comme lui il fait de l'entendement et de son analyse la base de toute philosophie. Seulement il y trouve autre chose, la sensation. Celle-ci, l'élément variable de la connaissance, conduit non au panthéisme, mais au scepticisme de *Berkeley* et de *Hume*. — *Bayle* aussi et d'autres dissidents, *Huet*, *Pascal*, combattent Descartes, mais avec sa méthode et en se servant de ses armes; ils répandent son esprit qui est celui du libre examen et de la discussion en l'appliquant à la critique, à la tradition elle-même, à la théologie, à l'érudition et à l'histoire. — Le rôle de *Leibnitz* est celui de conciliateur entre tous ces systèmes; mais c'est au moyen d'un nouveau système, la *monadologie*, dont la base est une conception nouvelle de la substance. Celle-ci n'y est plus l'être passif doué d'attributs et de modes; elle est essentiellement *active*. L'étendue n'est plus la caractéristique des corps, leur propriété essentielle. C'est la *force*. Toutes les substances sont simples et actives (monades). La nature est un système de forces (dynanisme universel). L'activité est partout. Ce système qui corrige celui de Descartes en est issu, car il le présuppose ; il concilie les termes opposés. De plus, à la création continuée répond la loi du *progrès continu*. L'*harmonie préétablie* est analogue à l'occasionalisme. — Au XVIII^e^ siècle apparaît une autre philosophie. Mais, quoique opposée au spiritualisme de Descartes, le sensualisme de *Condillac* et de ses disciples marche dans la voie gé[nér]ale qu'il a ouverte. L'idéologie y est la base de la philosophie. D[e]s les *encyclopédistes* élargissent cette voie en appliquant la mét[h]grandes questions sociales. — L'*École écossaise* proteste au nom *commun* contre les principes et les conséquences du sensua[l]

croit relever de Bacon et accuse Descartes d'avoir raisonné au lieu d'observer ; elle ramène l'étude des faits de l'âme et de la conscience. Elle n'est pas moins fille de Descartes, car elle rappelle l'esprit à lui-même et à la pensée.

PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

ANGLAISE, ALLEMANDE, FRANÇAISE.

On ne peut nier l'immense portée du mouvement philosophique qui s'est opéré en Europe depuis Descartes et qui se continue aujourd'hui sous nos yeux. Si l'on veut apprécier en particulier l'état de la philosophie contemporaine, on doit s'attacher surtout aux trois grandes écoles qui occupent le premier plan sur le théâtre de la philosophie moderne : l'*école Anglaise*, l'*école Allemande* et l'*école Française*.

Des écoles nationales en philosophie. — Mais y a-t-il une philosophie nationale ? Ce qu'on dit souvent de la littérature, qu'elle est l'expression fidèle de l'esprit d'un peuple, doit-il s'appliquer à la philosophie ? Il semble que celle-ci comme étant la forme la plus générale et la plus abstraite de la pensée, devrait échapper à cette loi et ne suivre que le développement interne de la raison. Cela est sans doute, dans une certaine mesure, mais non absolument. Comme tout ce qui est fini et successif, la pensée philosophique ou la réflexion participe du relatif et en subit les conditions. Sans cesser d'être au fond la même, elle revêt des formes diverses, à la fois une et multiple, identique et changeante, universelle et particulière, cosmopolite et locale. Elle s'empreint du génie de chaque nation dont elle reproduit les allures et les tendances comme elle reproduit le caractère et l'esprit de chaque siècle ou de chaque époque. Voilà pourquoi il y a une philosophie nationale, autrefois grecque, romaine, aujourd'hui française, allemande, anglaise, italienne, etc. Au moyen âge, on ne peut tenir compte des nationalités, l'uniformité de la scholastique ne permet pas de les distinguer. Au XVII^e^ siècle, le cartésianisme, qui se répandit dans l'Europe entière, semble avoir la même universalité. Il la devait à son esprit et à sa méthode encore plus qu'à l'influence de notre littérature. Comme système, il rencontre bien des oppositions et offre des dissidences, mais la nationalité n'y a presque aucune part. Spinosa est juif et hollandais, Leibnitz est allemand ; qu'y a-t-il dans leur système qui rappelle l'esprit hollandais ou la pensée germanique ? Tous deux, aussi bien que Malebranche, suivent le mouvement cartésien. L'un écrit en latin, l'autre en français. Locke lui-même, bien qu'il combatte Descartes et substitue à son principe un principe différent, se rattache par l'esprit et la méthode à la direction imprimée par le métaphysicien français à la pensée moderne. — Il n'en est plus de même au XVIII^e^ siècle. Les écoles alors se divisent et se particularisent, on voit se dessiner en elles les traits originaux et la physionomie propre de chaque nation. Dès lors on peut dire qu'il y a une école anglaise, française, écossaise, allemande, italienne. Il en est de même au

XIXe siècle où chacune de ces écoles, tout en subissant l'influence des autres, garde ses allures propres et maintient son originalité.

Il n'est pas sans intérêt ni sans importance d'étudier les caractères, d'indiquer la marche et de constater les résultats généraux de celles qui sont les principales, par là de marquer leur rôle distinct dans le concert de la civilisation européenne. Sans prétendre prédire à coup sûr leur avenir, il sera bien permis de tirer quelques inductions. Ce qui suit n'est qu'une simple esquisse que chacun peut remplir, modifier et compléter, comme il est aisé de vérifier l'exactitude et l'impartialité de nos jugements.

I. PHILOSOPHIE ANGLAISE

Ce qui constitue une philosophie nationale ce n'est pas l'identité des solutions données par des esprits différents aux principales questions philosophiques. Cet accord parfait ne peut subsister là où existe la liberté de la pensée. La diversité c'est la vie. Mais si, malgré les divergences et même les oppositions entre ces doctrines, on remarque une tendance générale et constante, un même esprit qui se révèle dans la méthode ou la marche suivie, la manière d'aborder et de traiter les questions et dans les résultats principaux, si ces caractères s'accordent parfaitement avec celui de la nation dont il s'agit, il est difficile de ne pas reconnaître une école nationale. Sous ce rapport et à ce titre, il y a non seulement des philosophes anglais, mais une philosophie anglaise.

I. Quels en sont les *caractères*? L'esprit de la nation anglaise, tel qu'il se manifeste dans ses mœurs, sa littérature, ses institutions et sa politique, est un esprit *positif*, préoccupé du côté matériel, pratique et réel, peu porté vers la spéculation et vers l'idéal. Cet esprit est fortement empreint dans sa philosophie; il se formule par un mot, l'*empirisme*. Par là, il faut entendre l'observation exclusivement portée sur les choses du monde sensible, ce qui rend cet esprit plus apte et plus favorable aux sciences physiques qu'aux sciences métaphysiques et morales. Dans celles-ci, la réflexion est dirigée sur le côté de l'âme le plus extérieur, la sensation. — Aussi le système de la sensation, le *sensualisme*, s'il ne se produit pas seul, domine et joue le principal rôle; il est représenté par les penseurs les plus éminents et les plus originaux. Combattu sans doute, modifié et corrigé par d'autres esprits, que leur nature propre, leur profession et leurs études spéciales détournent d'accepter une telle doctrine, qui en repoussent les conséquences, il n'en constitue pas moins le caractère général et constant de l'école anglaise aux phases diverses de son histoire. Cette tendance et ce caractère général sont faciles à suivre dans les œuvres capitales de ces philosophes, depuis Bacon qui en est le chef et le fondateur jusqu'à Bentham et à ceux qui sont aujourd'hui les représentants les plus illustres et les plus accrédités du positivisme: Stuart-Mill, Herbert-Spencer, etc. Ce caractère est très-clairement marqué dans le système de Locke par lequel l'école anglaise débute dans la spéculation et a exercé une influence presque européenne au XVIIIe siècle. Il se retrouve dans les publicistes et les moralistes, dans Hobbes et dans Bentham comme dans les savants et les métaphysiciens. Il apparaît chez les sceptiques comme chez les dogmatistes, dans le scepticisme de Hume et l'idéalisme de Berkeley, enfin dans la plupart des esprits inférieurs ou du second ordre qui viennent se grouper autour des personnages principaux. — La *méthode* surtout est sensiblement la même chez

C'est le rejet de tout procédé *à priori*, spéculatif ou transcendental ; l'*expérience*, prise pour guide unique et seule règle de vérité, l'éloignement le plus prononcé pour tout ce qui ressemble à la pensée contemplative ou mystique. Même dans les esprits les plus favorables au spiritualisme et qui en défendent les droits, on constate à côté d'un sens moral quelquefois sévère mais étroit, les habitudes positives et dogmatiques du raisonnement théologique plutôt que l'emploi des procédés d'analyse rationnelle propre aux métaphysiciens.

Tel est le caractère constant que nous offre la philosophie en Angleterre, pendant les deux siècles et demi que comprend son histoire. Il répond parfaitement à celui de la nation anglaise, qui, parmi les nations modernes, représente surtout le côté de l'*utile*, par le commerce, l'industrie, et qui dans ses relations avec les autres peuples a toujours pratiqué cet esprit, en a fait la base et la règle de sa politique.

La *Philosophie Ecossaise* elle-même, dans sa réaction spiritualiste, a un caractère analogue. Elle n'est guère sortie du cercle de l'observation des faits de conscience; et le fait qu'elle a surtout observé est celui de la *perception* externe. Pour le reste, elle en appelle au *sens commun* et à ses principes, qu'elle pose et accepte comme faits primitifs, sans pénétrer plus avant dans leur analyse, ni en faire la théorie, sans essayer d'élever sur cette base un système de métaphysique et de philosophie spéculative.

II. Indiquons la marche et les résultats de la philosophie anglaise.

Elle commence à Bacon ou à Locke et elle aboutit à Hume, à la fin du siècle dernier. Hume c'est le scepticisme rigoureusement déduit des prémisses de Locke, ou du principe de la sensation. Ce scepticisme est le point de départ d'un autre mouvement philosophique dont Kant est l'auteur et qu'on verra se dérouler ailleurs. Depuis Berkeley et Hume, la spéculation s'est arrêtée en Angleterre, ou elle n'a rien produit d'original et de significatif. C'est donc le scepticisme qui est le fruit de cette métaphysique de la sensation. Aujourd'hui on voit cette philosophie refleurir sur le même sol avec les mêmes caractères.

Le *positivisme* anglais se déclare le successeur et le continuateur de Hume, de Locke et de Bacon ; il renoue la chaîne à peine interrompue du sensualisme. — On ne peut nier l'importance de plusieurs de ses travaux; mais le résultat général, quel est-il? celui du positivisme, le rejet de toute vérité métaphysique, l'abandon de toute recherche sur Dieu, l'âme, la matière et les premiers principes, déclarée oiseuse et placée en dehors de la science. Rien n'est absolu, tout est relatif. L'expérience sensible est le seul critérium de vérité ; la méthode des sciences physiques, chimiques et naturelles s'applique aux faits de l'âme. Voilà les bases ou les principes. (V. Ribot, Phil. Anglaise.)

Que doit-on augurer de cette philosophie? Rien, selon nous, de grand ni de fécond pour la science et pour l'avenir de l'humanité. Cette école peut rendre des services à la philosophie des sciences naturelles, aider et contribuer à ses progrès ; encore ne peut-elle ouvrir aucune grande perspective. Quant aux *sciences morales et sociales*, loin de les faire avancer, elle les ramènerait plutôt en arrière. Pourquoi? nous l'avons dit. (V. Positivisme.) — Sa *psychologie*, où la physiologie domine et qui étudie l'âme du dehors en l'assimilant à un mécanisme (p. 57), peut éclairer des points relatifs à l'action du physique sur le moral ou des faits secondaires, tels que l'association des idées, l'i

gination passive, etc. Mais elle n'apprend rien sur les grands faits de la pensée qu'elle fausse et dénature. — La *logique* lui devra de nombreuses et fines analyses, des applications utiles à la méthode des sciences physiques, mêlées à beaucoup d'idées superficielles et confuses. En somme rien de neuf et de capital sur ce qui intéresse véritablement cette science, un amalgame de toutes sortes de questions qui lui sont étrangères. — La *philologie*, l'*ethnographie*, l'*érudition littéraire* et l'*histoire* spéciale sont un champ neutre qu'elle cultive avec plus de succès. — L'*esthétique* lui est complétement fermée. — D'un point de vue aussi étroit que peut-on attendre pour la *philosophie de l'histoire*, pour celle des beaux-arts, de la religion, etc.? — Quant à la *philosophie pratique?* (la morale et la politique) que doit-on en penser? Son domaine sera-t-il par elle mieux exploité? Elle y a de grandes prétentions à la nouveauté et à l'originalité; elle veut fonder une science nouvelle, l'*éthologie* (science des caractères), et aussi renouveler, sinon créer la *sociologie*. Mais tout est vain dans ses promesses. L'édifice repose sur une base fausse : le *matérialisme* ou le *déterminisme*, c'est-à-dire le *fatalisme*, qui fut toujours mortel aux sciences morales (p. 418). On y parle beaucoup de *liberté* dans l'ordre civil et politique et cela après l'avoir biffée de la science de l'âme et avoir nié le libre arbitre. On a coupé l'arbre par sa racine et l'on veut que le tronc vigoureux s'élève, qu'il fleurisse et porte des fruits. L'affinité avec le socialisme et ses plus mauvaises doctrines perce partout. Au fond, quelle est cette science des règles de la conduite humaine et des sociétés qu'on vante ou qu'on préconise comme neuve et appelée à un glorieux avenir? la morale de l'*intérêt*, proclamée bien haut, en politique l'*utilitarisme*. Mais cette politique et cette morale sont depuis longtemps connues et jugées. Epicure après les sophistes dans l'antiquité, Hobbes, Helvétius, Bentham, chez les modernes, en ont tiré tout ce qu'elle recèle et peut donner. C'est elle qu'on retrouve entière avec mille redites sous un amas de banalités pompeuses dans les plus récents écrits. — Avec cela, on peut se montrer fertile en expédients ingénieux et en projets de réformes, les uns utiles à la législation et aux institutions politiques, les autres hasardés ou scabreux et d'un goût paradoxal; on peut aussi cultiver avec succès l'économie politique, quoique celle-ci reste entachée des mêmes vices que la morale et la métaphysique sensualiste. Bref, sans s'aventurer, on peut prédire à cette école qui, voulant bâtir une nouvelle science des mœurs, croit pouvoir se passer de la liberté morale condition première du devoir, et de l'amour *désintéressé du bien*, qu'elle échouera dans son entreprise. Jamais sur ces deux bases l'*intérêt* qui n'est que l'égoïsme, le nécessitarisme ou le déterminisme qui est le fatalisme, ne s'élèvera l'édifice des sciences morales et sociales.

III. En tout cela, cette école reste fidèle à toute son histoire et à ses traditions comme à l'esprit de la nation qu'elle représente. L'*utile*, l'*intérêt*, voilà toute sa devise.

Ces maximes, ici, elles sont érigées et proclamées en théorie, ailleurs elles sont appliquées et mises en pratique. Or, on l'a dit et nous ne faisons que le répéter, avec cela on est une grande nation, la première nation maritime, industrielle et commerciale du globe. On fait les affaires du monde entier en faisant les siennes; on accumule les richesses et les capitaux; mais on ne fait pas les affaires de l'esprit humain qui veut qu'on soit désintéressé. Pris individuellement, les hommes de cette nation auront de grandes et très-belles qualités, l'énergie,

courage, le calme et le sang-froid, la probité, la dignité, le gouvernement de soi-même. On trouve chez elle des mœurs domestiques pures et honnêtes, chez les citoyens le respect de la loi, l'attachement aux institutions et aux princes qui les représentent. Tout cela est à envier des autres nations. Mais il est un défaut qui gâte toutes ces vertus et nuit à ces qualités : l'*égoïsme* national, qui est le ressort et le mobile unique des actions de ce peuple et de sa conduite à l'égard des autres peuples. Ce sera l'*anglicanisme*, non l'*humanisme*. Avec ce défaut on se fait admirer encore, mais on n'a pas les sympathies du monde et des autres peuples. Il en résulte aussi qu'étant partout on reste chez soi. Les avantages dont on jouit on les garde pour soi. On a chez soi la liberté civile et politique que l'on refuse à d'autres ou qu'on se fait arracher. On commande dans l'Inde à cent millions d'hommes qu'on traite en esclaves ou qu'on tient dans l'ignorance et l'abrutissement.

On répand partout avec zèle la Bible qui élève et guérit les âmes et on vend l'opium qui les dégrade et qui tue. Pensant être à l'abri chez soi et en sûreté dans son île, on s'intéresse peu aux querelles sur la justice et le droit entre les autres États sur le continent. On a cru qu'avec de l'or on gouvernait le monde et un jour on s'aperçoit avec effroi qu'on s'est trompé; on se sent faible vis-à-vis d'un peuple pauvre et on applaudit de peur à ses victoires. On a laissé accabler le voisin en se tenant prudemment écarté de la lutte; et on tremble pour soi-même et pour ses foyers. On a ainsi abdiqué la vraie puissance parce qu'on n'a vu que des *intérêts* là où il y avait aussi des *idées*. — L'*idéal*, voilà ce qui a toujours manqué à ce peuple. Le positivisme ne le lui donnera pas.

II. PHILOSOPHIE ALLEMANDE

La philosophie allemande a une tout autre portée et elle s'offre à nous avec incomparablement plus de grandeur. Son influence a été beaucoup plus profonde et plus étendue. Plus élevée et plus importante est la place qu'elle occupe dans l'histoire de l'esprit humain. Ne pouvant essayer de la faire connaître ici avec quelque détail, nous nous bornerons à exposer ses caractères les plus généraux, sa marche et ses principaux résultats en accompagnant et faisant suivre cet exposé de quelques réflexions.

1. Ses caractères généraux. — Le génie de l'Allemagne ne s'est nulle part mieux caractérisé que dans sa philosophie. Il s'y est développé dans toute sa hardiesse et son originalité. Bien que la philosophie allemande continue l'œuvre de la réflexion moderne commencée par Bacon et Descartes, poursuivie en Angleterre et en France au XVIII^e^ siècle, elle n'en a pas moins des allures et des formes qui lui sont propres et qui n'appartiennent qu'à elle. On la reconnaît dans sa manière de poser et d'envisager les questions, dans la méthode qu'elle affectionne, dans les solutions qu'elle donne à tous les grands problèmes et auxquelles elle revient sans cesse, dans son mode d'exposition et ses formules, qui tiennent à ce qu'elle a de plus intime et de plus particulier aux habitudes d'esprit de la nation allemande. La philosophie, chez nos voisins, anime et vivifie toutes les autres formes ou productions de la pensée. La science, l'art, la poésie, la littérature, la théologie, la politique, la diplomatie en sont pénétrés. Elle est mêlée aux actes de la vie commune; les termes de la métaphysique

ont passé dans le langage vulgaire et jusqne dans les formules de la politesse. L'Allemagne, on l'a dit, nons offre un phénomène unique dans l'histoire, nn peuple de métaphysiciens qnl semble perdu dans ses rêves et qui au fond est très-positif; car c'est un caractère propre à cette nation et à cette race d'allier les contraires, d'unir à une tendance spéculative et contemplative très-marquée l'esprit le molns dégagé de ses intérêts matériels, le plns attentif à les faire valoir, le plus âpre, le plus persévérant dans la ponrsuite de ses avantages. Aujourd'hui que l'action semble avoir pour lui remplacé la spéculation, il paratt dédaigner les systèmes et les théories dont il s'est épris et nourri si longtemps; mais ll y est plus attaché qn'il ne croit; et, si l'on pénètre an fond des esprits, on y reconnaît encore vivantes les idées qne ces systèmes ont fait éclore et surtout le tour et les habitudes de la pensée abstraite qu'elles leur ont fait contracter et comme le pli pris de la réflexion philosophique. Les tendances générales qu'a développées cette philosophie pendant la longue période où elle a régné survivent aux systèmes et reparaissent jusque dans les productions destinées à les combattre.

I. Cette philosophie, qui a de si profondes racines dans l'esprit de la nation allemande, doit en reprodnire les qualités et les défauts. Elle se fait remarquer par la profondenr, la hardiesse et l'originallté de ses conceptions et par sa pnissance systématique. Le génie *métaphysique* ne peut être contesté à cette race; il forme peut-être le trait le plus caractéristlque de son esprit. Celui-ci alme à creuser tous les abîmes de la pensée, à remonter sans cesse aux premiers principes des choses et par eux à tont expliquer. Les grands objets qul accablent et confondent le plus l'Intelligence hnmalne, loin de l'effrayer, sont ceux qu'il affectionne; lls exercent sur lui un continnel et irrésistible attraît. Il se plonge avec ivresse dans la méditation de ces problèmes, dont il cherche la solntion avec nne confiance absolne dans les forces de la ralson humalne. — Sa méthode ordinaire et favorite est la spéculation abstraite ou le procédé *à priori*; c'est elle qu'habituellement ll préfère; elle lnl fait dédaigner l'expérience on n'y chercher que la confirmation et la vérification de ses théories. Loin dn commerce des sens, concentrée au foyer de l'âme dont elle interroge la nature intime, la pensée métaphysiqne allemande trouve dans ce monde tout Intellectuel, dans la région des idées, des espaces et des perspectives sans bornes. Ou plutôt, elle construit le monde lui-même à l'aide de la dialectlque; elle explique le réel par l'Idéal, le fait et le refait à l'lmage de la théorie. En cela, elle rappelle l'esprit et la manière des Alexandrins. Mais on y reconnaît des différences qui distinguent l'esprit et la sclence modernes. D'abord elle tient plus compte des faits et elle montre à les étudier avec une rare et profonde sagacité, une patience lnfatigable mais minutieuse et scrupuleuse, qui va jnsqu'à se perdre dans d'infinis détails. Rarement aussi elle aborde cette étude sans nn système fait d'avance. Dans l'emploi de la méthode, le procédé *à priori* domine l'expérience. Au lieu d'écrire, comme le vent Bacon, sous la dictée des choses, de vaincre la nature en lui obéissant, elle la soumet à ses lois et à ses formules. — Telle a été du moins la méthode suivie pendant la période des grands systèmes. Aujourd'hui la *critique* et l'*expérience* sont à l'ordre du jour; chacun prétend les suivre. Cenx qui en vantant ces procédés condamnent les anciens, en sont-ils exempts? A un œil clairvoyant, la réalité dément l'apparence.

II. Le résultat général auquel ont abouti toutes ces recherches, on le sait, c'est le *panthéisme*. Ce système est sorti des spéculations les plus diverses des penseurs les plus célèbres. Il est conforme au génie de la nation, comme il résulte de la méthode employée par ses philosophes. « Le panthéisme est la religion de l'Allemagne, » a dit H. Heine. — Un des traits particuliers de cette race est en effet un sentiment très-énergique de la personnalité, mais qui s'efface vite et fait place à l'absorption de l'individu dans la substance universelle ou le grand tout. La philosophie allemande est *idéaliste* (Michelet de Berlin, Gesch. 10.). Mais une pente fatale l'entraîne au panthéisme. Ce panthéisme diffère du panthéisme oriental qui naît de la contemplation du monde sensible. Il a plutôt son point de départ et son appui dans la réflexion, dans l'habitude de la pensée de se replier sur elle-même, de scruter l'âme dans les profondeurs; il y trouve l'esprit divin et universel avec lequel l'homme et l'univers se confondent. Ce panthéisme se fait jour partout, non-seulement dans la philosophie, mais dans les œuvres de l'art et de la poésie, dans les productions naïves et inspirées de la littérature comme dans les créations les plus artificielles d'une métaphysique subtile. Sous ces arides formules comme dans les vives images et les élans lyriques, vous sentez le souffle de la pensée mystique et le procédé habituel de l'intuition.

En général, ce qui manque à cette philosophie, c'est un juste *équilibre* des facultés humaines. Tantôt la raison opprime les sens, tantôt les sens offusquent la raison ; le raisonnement métaphysique fait taire la conscience, il éteint le sentiment de l'activité libre, au point que la personne finit par douter d'elle-même et se renier. La spéculation alors n'ayant plus de contre-poids ni dans le bon sens et la raison pratique ni dans la croyance aux choses extérieures, ni dans le sentiment de la vie intérieure et de l'activité personnelle et libre, franchit d'un bond toutes les limites. L'observation et la raison ne se faisant pas équilibre, le raisonnement ne s'arrête plus dans ses conséquences. Il n'aboutit souvent qu'à construire des œuvres chimériques où l'on cherche vainement, avec la réalité qui y est sacrifiée la première, ce juste tempérament et cet accord qui est la vérité. Rien ne retient la pensée dans sa marche aventureuse sur le bord des abîmes au milieu desquels elle chemine. Les conséquences les plus extravagantes et les plus paradoxales sont tirées avec une sécurité et un sang-froid imperturbables des principes les plus hypothétiques, ou des conceptions les plus hasardées. Aussi, cette philosophie, malgré le grandiose de ses créations puissantes et la profondeur de ses pensées, semble-t-elle atteinte dans ses sublimes écarts de folie et de vertige et comme plongée dans l'ivresse. Elle heurte sans s'inquiéter les croyances morales et religieuses et les plus claires vérités du sens commun pour lequel elle a un superbe dédain. — Les habitudes *dogmatiques* sont encore un des traits qui la distinguent, bien qu'elle ait débuté par la *critique* et qu'elle l'ait comme tout le reste poussée à l'excès. Ce dogmatisme se révèle dans une exposition qui rarement consent à discuter les principes d'où elle part, qui ne tient compte ni des difficultés, ni des objections, qui avance toujours dans la voie qu'elle s'est tracée, allant jusqu'au bout de ses déductions et donnant à ses affirmations, pourvu qu'elles soient bien liées, l'autorité de l'évidence réelle qui appartient aux faits ou aux vérités premières. L'enchaînement logique des idées y a la valeur d'une démonstration directe ; de sorte que tout système bien coordonné, pourvu qu'il soit d'accord avec lui-même, bien qu'il ne soit

souvent qu'une conception individuelle, se donne lui-même pour preuve de sa vérité.

III. Ces systèmes sont exposés dans une *langue*, qui, sans doute, a des avantages rares et précieux, langue riche, expressive et originale, pleine de sève, qui se prête à merveille à rendre les conceptions abstraites et les idées profondes comme les nuances les plus délicates et les plus fugitives de la pensée et du sentiment; mais elle devient facilement complice de tous les défauts voisins de ces qualités. Elle favorise le vague, la subtilité et l'obscurité des idées, par sa facilité illimitée de créer des mots nouveaux et mal définis, de détourner les termes reçus de leur signification habituelle, d'introduire une multitude de langues diverses dans la langue générale. Cela permet aux conceptions les plus bizarres et les plus étranges, comme aux plus subtiles théories, de cacher leur vide ou leur insuffisance sous le voile du néologisme, de se maintenir et de se défendre à l'aide des distinctions les plus insaisissables. C'est là aussi un grand obstacle à la *communication* des idées comme à leur intelligence. — Tous ces défauts ont été souvent signalés ; ils sont réels comme les qualités auxquelles ils tiennent et dont il est difficile de les séparer dans les écrits des philosophes de cette nation ainsi que dans les œuvres même classiques des écrivains de cette littérature.

Tels sont les caractères principaux de la philosophie allemande. Ils suffiraient pour expliquer pourquoi elle est restée toute nationale, et malgré son influence, n'a jamais pu réellement dépasser les frontières du pays. Elle n'a pu devenir européenne, encore moins universelle, comme l'a été par exemple le cartésianisme, et même la philosophie anglaise et française au dix-huitième siècle. Elle est en particulier trop opposée au caractère, aux habitudes et aux tendances de l'esprit français, pour se faire accepter en France et même pour y être véritablement comprise ; ce qui n'est pas un motif pour ne pas l'étudier comme on le verra plus loin. Elle est d'ailleurs très-capable d'exercer une influence réelle et légitime sur les intelligences d'élite et qui aiment à réfléchir. C'est le propre de toute philosophie qui aborde franchement et hardiment les grands objets de la pensée. Vous trouverez là des solutions bonnes ou mauvaises à tous les problèmes qui intéressent souverainement l'homme. Bien ou mal elle répond aux questions suscitées par les progrès de la science moderne. C'est ainsi qu'elle est capable d'attirer à elle et de séduire les esprits distingués, de se faire des sectateurs parmi ceux dont la soif de connaître et de se rendre raison des choses, domine le sens pratique, efface tout autre souci, même celui de mettre à l'abri les grands faits et les grandes vérités que ces systèmes menacent ou renversent. Ici déjà apparaît le devoir et la nécessité de l'étudier afin de la bien connaître, ne fût-ce que pour la combattre, en signaler les erreurs, mais aussi pour profiter de ses bons comme pour se défendre de ses mauvais résultats.

II. Son développement et ses résultats. — Dans cet aperçu, nous sommes forcé de négliger les écoles et les systèmes secondaires pour nous attacher à la marche des grands systèmes et à leurs résultats les plus généraux dans la spéculation et dans la pratique.

I. *Dans la spéculation.* — Elle commence par le *criticisme* qui vit toujours ; car il a survécu à tous les systèmes du moins comme méthode, par son esprit et dans sa partie négative. Or, on le sait, le criticisme, c'est le scepticisme. Lui qui semble être né pour détruire à

la fois le dogmatisme et le scepticisme, et qui s'annonce comme tel, ne détruit que le premier; avec lui le doute ressuscite plus fort, plus profond, plus savant et mieux armé que jamais. C'est le résultat le plus net de l'œuvre de Kant. Il croit édifier, il ne fait que renverser, et il couvre le sol de ruines. L'abîme qu'il creuse, il ne peut le combler que par une contradiction flagrante : celle de la raison *pratique* prétendant relever ce qu'a détruit la raison théorique. Cette contradiction doit disparaître, et elle disparaît. Reste le scepticisme. Deux portes s'offrent pour en sortir; l'*idéalisme* et l'*empirisme*. Kant les a ouvertes toutes les deux par sa distinction des *noumènes* et des *phénomènes*, du monde idéal et du monde réel. Le génie allemand a suivi les deux voies. Mais fidèle à sa nature idéaliste, il prend d'abord la première et s'y précipite. Il la parcourt avec éclat, et, on peut le dire, glorieusement. C'est la période des grands systèmes, des puissantes constructions métaphysiques. *Fichte*, *Schelling*, *Hégel*, quelque opinion qu'on professe, ont attaché leur nom à des œuvres impérissables de la pensée; mais, comme résultat, ce n'est pas moins le panthéisme, avec toutes ses conséquences, qui est sorti de cet effort gigantesque de la spéculation, et il succède au scepticisme. L'Allemagne s'y est plongée et s'en est longtemps comme enivrée. Puis, la fatigue a succédé, et elle s'en est dégoûtée, quand surtout, sollicitée par des causes extérieures, elle a senti le besoin de s'arracher à la spéculation pour entrer dans le monde de l'action et d'y réaliser ses destinées : — Mais étudions d'abord la marche de ces systèmes.

1° *Fichte* continuant Kant et se plaçant à son point de vue, celui du *Subjectivisme*, en tire comme conséquence l'idéalisme subjectif ou transcendental. Il s'enfonce dans les profondeurs du sujet pensant, ou de la conscience et il y découvre, sous le *moi* humain et *phénoménal*, un autre *moi*, le *moi absolu* ou divin, dont l'activité ou le développement nécessaire crée, à la fois, l'univers *physique* et moral, la nature et l'homme, tous deux éclos de la pensée divine. Le moi se pose et s'oppose, puis il revient sur lui-même et se reconnaît, il tire ainsi de lui-même le monde matériel et le monde invisible en vertu de ce mouvement fatal et naturel de sa pensée. — Ce système qui accuse une tension énorme de l'esprit paraît bientôt antinaturel. Alors, se fait une évolution dans la pensée allemande. Au lieu de prendre son point de départ dans le moi, elle le prend à la fois en dehors du sujet fini et de son objet, dans l'*absolu* principe de l'un et de l'autre, en qui se réalise l'*identité* des contraires, c'est le système de *Schelling*. Le réel et l'idéal, le fini et l'infini, la nature et l'homme, au lieu de s'opposer, se réconcilient; ce sont les deux *formes*, des manifestations, au fond identiques, du même être et de la même substance ou de l'absolu. — 3° Ce principe, *Hégel* l'adopte et, sous le nom de l'*idée*, le développe et le systématise. Il lui fait parcourir tous les degrés de la pensée et de l'existence, le revêtant de formules abstraites et précises. Il le suit à travers le double monde de la nature et de l'esprit, dans le monde extérieur ou physique, puis dans l'homme, dans l'humanité ou dans l histoire sous toutes ses formes, les institutions politiques, la religion, l'art, la philosophie, expliquant tout ou cherchant à tout expliquer. C'est le fruit de la *dialectique* Hégélienne et de ce système où les lois de la logique qui sont celles de la pensée divine, sont censées reproduites par les lois de l'univers physique et moral. — Ce *Panlogisme* c'est toujours le Panthéisme, il en contient les principes et les résultats que vainement il déguise sous ses formules obscures ou équivoques. — Il exerça

et il exerce encore une grande influence; mais les défauts et les lacunes devinrent visibles. Les formules alors paraissent vides, les résultats contraires aux faits et aux découvertes scientifiques; la division se mit au sein de l'école. — 4° L'esprit allemand fatigué semble vouloir abandonner la spéculation et les systèmes. Il revient sur ses pas, au point de départ, c'est-à-dire à Kant et à l'empirisme. Il paraît disposé à suivre l'autre route qu'indiquait aussi le système et demander à l'expérience ce que la spéculation n'a pu lui fournir. Il adopte d'abord un compromis qui est le système de *Schopenhauer*. Celui-ci a la prétention de marier ensemble les deux extrêmes, de trouver dans l'expérience le germe de l'induction spéculative. Quoiqu'il se reconnaisse pour le disciple de Kant et selon lui son seul véritable interprète, il laisse de côté les noumènes pour s'attacher à la *phénoménalité* pure, et il la déclare une vaine *représentation*. Il en fait sortir, par la logique, le *Nihilisme* comme conséquence rigoureuse du Kantisme. Puis, par une contradiction, qu'il n'explique pas, il admet comme principe universel du monde la *Volonté*, pour lui force aveugle, véritable *fatum*, qui d'abord *inconsciente*, puis *consciente*, par un effort infructueux, crée la nature et l'homme, l'homme le plus malheureux des êtres de ce monde fantastique et voué au néant. C'est le panthéisme qui réapparaît au terme de la spéculation allemande, cette fois escorté ou suivi du *nihilisme* et du *pessimisme*. L'Allemagne retourne à l'Inde et au Bouddhisme.

C'est ici le dernier des grands systèmes. Les autres sont secondaires, font cortége aux premiers et sont loin d'exercer la même influence. — Mais tout n'est pas achevé. La pensée allemande, qui elle aussi admet facilement les contraires, des hauteurs de la spéculation se jette dans l'empirisme et un empirisme non moins outré et absolu que son idéalisme. Le *positivisme* prétend régner à son tour, et il fleurit aujourd'hui sur cette terre de l'idéalisme et de la raison pure. Il s'y montre violent, exclusif, grossier, ne recule devant aucune conséquence. Les Buchner, les Vogt, les Moleschott, etc., professent de la manière la plus crue le matérialisme le plus formel et le plus absolu positivisme. Dieu, l'âme, la liberté sont niés, bafoués, traités d'entités et de chimères. L'homme immédiatement au-dessus du singe prend rang dans la création à côté de l'animal comme étant d'espèce supérieure ou perfectionnée. Tout s'explique par les transformations de la nature et de ses forces.

Tel est le champ parcouru par la pensée allemande dans le monde de la spéculation. L'*état actuel* est difficile à définir. Depuis longtemps a commencé l'ère de la dissolution. Aujourd'hui l'anarchie est complète dans le monde philosophique chez nos voisins. Toutes les écoles y ont des représentants; mais aucune ne domine. Ce qui semble dominer c'est l'esprit *critique* et positif qui, dans toutes les branches du savoir et de la croyance humaine, poursuit son œuvre de destruction, de refonte et de révision, démolit et amasse des matériaux en attendant qu'il réédifie.

Toutes les écoles subsistent. Kantistes, Hégéliens, Herbartistes, etc., se coudoient, se contredisent et souvent s'injurient. A côté du naturalisme, le spiritualisme a des représentants distingués parmi les métaphysiciens, les savants, les érudits. (H. Fichte, Lotze, Trendelenburg.) Mais rien de neuf et d'original ne surgit et ne commande l'attention d'ailleurs distraite et tout entière tournée vers le monde de l'action. Si l'on veut un mot, pour désigner cet état, c'est le *sporadisme*, comme disent les Allemands.

II. *Dans l'ordre moral et pratique* quels ont été les résultats de la philosophie allemande ? Le voici brièvement.

D'abord Kant, croyant échapper à son scepticisme spéculatif par la *raison pratique*, fonde toute sa doctrine morale sur la loi écrite dans la conscience et il en décrit admirablement les caractères, surtout le caractère obligatoire ou *impératif*. Cette morale, c'est le stoïcisme le plus pur. Le devoir en est la base, le devoir désintéressé, et séparé de tout autre motif. Dans le *droit*, s'inspirant de la France et de ses philosophes, de Rousseau, et de Montesquieu, etc., Kant voit dans la liberté la racine même du droit ; et il considère la justice civile et politique comme la garantie des libertés. L'Etat a pour mission de rendre possible la liberté et de la favoriser. Sur cette idée, il établit le droit des personnes ou des individus, celui des nations et de l'humanité entière. Il arrive à concevoir la société Européenne ou civilisée comme une confédération d'Etats libres devant se garantir mutuellement leurs libertés, assurer ainsi la paix du monde civilisé et supprimer la guerre. L'histoire, selon lui, marche vers ce but. C'est aussi par le même côté moral, social et civilisateur que la religion lui apparaît. La vérité, la beauté du christianisme lui semble résider dans sa morale sublime qui, par l'affranchissement des âmes, conduit à l'émancipation du genre humain. Il en interprète ainsi tous les dogmes. On ne peut qu'admirer cette doctrine et cette partie de la philosophie de Kant. Par malheur, elle n'a aucun lien avec le système. La partie spéculative, qui est le scepticisme, d'avance l'a sapée par sa base. — Fichte pourtant, le disciple de Kant, la maintient quelque temps et en tire sa *doctrine du droit* ; doctrine mâle, élevée et noble, toute aussi selon l'esprit français, quoique déjà inconséquente et gâtée par le panthéisme. — Mais cette morale et ce droit naturel sont incompatibles avec les systèmes suivants. Ceux-ci les rejettent. Cette morale, à leurs yeux, elle est sinon totalement fausse, étroite et trop austère. Les droits de la nature y sont méconnus ; la chair y est opprimée par l'esprit, les instincts y sont refoulés, etc. Pour ceux d'ailleurs qui proclament l'identité des contraires, la distinction absolue du bien et du mal, du vice et de la vertu, du juste et de l'injuste ne peut subsister. Le mal, le crime même sont une forme du bien, un degré inférieur et nécessaire, la négation à côté de l'affirmation. Le Panthéisme a renversé toutes ces barrières.

Alors apparaît une nouvelle sophistique que nous avons déjà jugée. (Suprà, p. 465.) Elle s'introduit surtout dans le droit public et national ; et elle y enfante une singulière doctrine aujourd'hui devenue trop célèbre ; car elle a été mise en pratique à la face de l'Europe étonnée et peu édifiée : celle du *droit historique* ou *concret* en opposition avec le *droit abstrait*. Qu'est-elle ? nous l'avons dit ailleurs (ibid.) ; mais elle mérite d'être exposée ici avec quelque détail.

Le droit, comme tout ce qui existe, est une réalisation de l'*idée*. L'idée divine se développe dans l'histoire et elle y progresse incessamment. Les individus, les nations, l'humanité la réalisent et n'ont de valeur que par elle. L'histoire en grand est cette réalisation du droit ; l'Etat le personnifie. Chaque nation ou Etat représente donc une idée, qui lui assigne son rôle et fait sa force. Les nations les plus fortes sont celles qui à la supériorité de leur idée joignent la supériorité en tout genre, physique, morale, intellectuelle, qui ont su le mieux conserver l'intégrité et la pureté des mœurs, l'énergie, la prudence, la prévoyance, se donner le plus haut degré d'instruction, les meilleures institutions, et surtout perfectionner leur état militaire en qui se résument les autres

avantages de la force matérielle, intelligente et virile. Là donc où est la force, là est le droit, parce que cette force n'est pas la force physique ou barbare, mais la force morale. De là la maxime : *la force prime le droit.* Au fond, sans doute, c'est la théorie du droit du plus fort, la justice y est dévolue au plus fort. Mais qu'on ne l'oublie pas, la force telle qu'elle est ici entendue est la force vraie et elle est divine. Elle est le *droit divin* avec tous ses corollaires : la légitimité, la conquête, etc. Malheur aux faibles et aux vaincus, *væ victis.* C'est qu'ils l'ont mérité. La guerre révèle leur faiblesse et met à nu tous les vices du passé et du présent ; et elle est perpétuelle. Donc, s'il est une nation qui, par son origine et par toute son histoire, par sa position centrale, par sa religion, ses mœurs, sa supériorité intellectuelle, militaire, etc., est appelée à dominer en Europe, elle y a droit. Et tout ce qu'elle peut elle le doit. Ses besoins, les nécessités de sa sécurité, de son extension et de sa puissance, sont autant de droits supérieurs qu'elle peut et doit faire valoir, le moment venu, selon ce que la prudence conseille ou commande à ceux qui la gouvernent. — Mais les obstacles tels que ceux qui sont pris dans la liberté des autres peuples, les traités, etc ?... Ce sont de vains obstacles qui n'en sont pas pour elle. Tout cela est du droit *abstrait.* Le droit *concret* ne les connaît pas ou ne les respecte qu'autant qu'il y voit son avantage, ou ne peut faire autrement. Qu'est en effet le droit *abstrait* en face du droit *historique*, expression du droit divin, vraiment providentiel ? La petite morale en face de la grande. L'histoire prouve d'ailleurs que jamais elle n'a été observée.

Telle est cette théorie. Elle est bien fille légitime du Panthéisme. Ici la spéculation et la pratique sont en parfait accord.

Voilà ce qui depuis soixante ans s'est enseigné et s'enseigne dans les universités, s'est redit dans la presse et, après s'être écrit dans les livres(1), a fini par s'écrire dans l'histoire. — Cela est très-bien déduit, et la logique est satisfaite. Il y a pourtant deux ou trois objections : 1° celle de Socrate à un Sophiste ancien. (Rep. I. Gorgias.) Si les faibles se liguent contre les forts et que les forts soient alors les faibles, où sera le droit ? — 2° Le peuple qui doit dominer en Europe n'est toujours qu'un peuple et une race. Il n'est pas l'humanité ; qui des deux doit absorber l'autre ? — 3° C'est dans l'intérêt de l'humanité qu'il doit dominer, afin qu'elle goûte les bienfaits d'une civilisation supérieure. — Soit, mais est-ce bien le vrai but ? L'*égoïsme* national n'est-il pas au fond de cette théorie chez ce peuple de profonds métaphysiciens ? Mais si c'est l'ambition, une ambition immense qui, à d'autres yeux que les siens, est le vrai motif, l'âme du système, si aux bonnes, grandes et fortes qualités de ce peuple s'ajoutent des défauts qui la révèlent et hautement l'accusent : la soif du gain, la dureté, l'orgueil, l'insatiabilité, la barbarie jointe à la ruse dans les moyens et les procédés de faire la guerre, l'implacabilité après la victoire, l'inflexibilité dans le maintien des exigences, ce peuple, l'*élu de l'idée*, pourrait bien se flatter dans son orgueil. En tout cas, il n'aurait pas la sympathie des autres peuples. Le *germanisme* ne serait pas non plus l'*humanisme*. Qu'il en soit autrement, on reconnaîtra alors dans l'âme de ce peuple placé à la tête du monde civilisé et qui doit guider l'humanité dans ses voies nouvelles un ardent amour de l'humanité. Mais, si chez lui c'est au contraire la haine avec l'égoïsme

(1) Je trouve cette théorie indiquée très-nettement dans le livre de M. Hillebrand : *La Prusse et ses Institutions.* (P. 47.)

qui prévaut ; si cette haine, une haine profonde, « idéale, » comme l'appelle un des siens (H. Heine, de l'Allem.), il l'entretient comme un feu sacré contre son voisin depuis plus d'un demi-siècle, s'il en fait le fond de son éducation dont il est si fier, il faut alors lui rappeler qu'il est une autre loi que celle de l'histoire qu'il invoque, et qui est la loi de la nature humaine : c'est que la haine appelle la haine comme l'amour appelle l'amour, *si vis amari ama* (Sénèq.). Là est le péril, le défaut de cuirasse du système. Cela donne à méditer cette parole de Tacite qui fut le premier historien de la Germanie : NULLUM IMPERIUM TUTUM NISI BENEVOLENTIA MUNITUM (1).

III. De cet aperçu général que conclure ? qu'il faut nous détourner de ces théories et de ces systèmes, puisqu'ils aboutissent à de tels résultats, que le mieux est de les ignorer ? Gardons-nous de cette pensée qui ailleurs nous fut si fatale. Cette pensée étroite et fausse, c'est le préjugé commode des esprits légers et superficiels. La paresse et la vanité s'en autorisent; mais elle a pour effet et pour punition l'infériorité. Loin de là, dirons-nous, il faut ici faire comme pour tout le reste, étudier ces systèmes et cette philosophie; les étudier non superficiellement, rapidement, par curiosité et pour en savoir quelque chose, en parler et nous en moquer, mais sérieusement, patiemment afin de les bien connaître, et pour cela ne se laisser rebuter ni par la forme ni par la pensée qui peuvent également nous choquer. A cela, il y a plusieurs raisons que nous ne faisons qu'indiquer (2). Il faut les étudier à fond pour en pénétrer et dévoiler les vices et là où ils sont faux pouvoir les réfuter. Mais défaisons-nous de ces phrases futiles et banales, si souvent répétées, sur les rêves ou les nuages de la Germanie, etc. Ces rêves, on l'a vu, ce sont des réalités, les plus importantes, les plus dangereuses, puisqu'il s'agit des choses de l'ordre intellectuel et moral et que l'ordre temporel et naturel lui-même n'y est pas étranger. — 2° Il faut les étudier à fond et en détail pour démêler en eux ce qu'ils ont de vrai et nous l'approprier. Car c'est une opinion très-peu philosophique et non moins superficielle que de vouloir que tout y soit faux parce qu'on en repousse les résultats généraux et qu'on n'admet pas les principes. D'abord comme systèmes, ils ont une incontestable valeur; ce sont des monuments remarquables de la pensée humaine : à ce seul titre ils doivent être étudiés. Ils ont donné une grande impulsion à l'esprit humain, ils ont provoqué, inspiré, soutenu et dirigé les travaux les plus importants, les recherches les plus fécondes et les plus utiles dans toutes les directions. Sous leurs auspices, un peuple laborieux et penseur a travaillé et pensé ; il a creusé, fouillé, remué en tout sens le sol de la pensée ; il serait absurde de croire qu'il n'a rien trouvé et qu'il n'en est rien sorti. Une riche moisson d'idées s'est produite dont doit s'enrichir le domaine de l'esprit humain. Il a posé, agité, résolu à sa façon toutes sortes de

(1) Nous recommandons aussi aux professeurs des gymnases et des universités allemandes les chapitres du II^e^ livre du *De Officiis*, de Cicéron, où la même maxime est démontrée, surtout le chapitre VII qui commence ainsi : *Omnium autem rerum nec aptius est quidquam ad opes tuendas ac tenendas quam diligi, nec alienius quam timeri..... malus enim custos diuturnitatis metus.* Ce texte serait bien choisi pour le discours d'inauguration de la nouvelle université de Strasbourg.

(2) Nous les avons développées autrefois en tête de deux travaux entrepris dans ce but, dans la préface de notre traduction des *Leçons philosophiques*, de Schelling, et dans celle de la traduction de la *Logique*, de Hégel.

questions, soulevé des problèmes inconnus, ouvert des horizons nouveaux, émis un nombre prodigieux d'opinions, d'hypothèses et de vues. Tout n'y est sans doute pas à prendre ni à imiter. C'est avec indépendance et discernement que doivent se faire cette étude et ce choix; mais c'est aussi sans parti pris comme sans engouement. — Nous le disons en particulier pour cet ordre d'idées et de travaux qui sont les œuvres de la pensée philosophique. Nous le disons d'abord de la partie spéculative puis aussi de la partie pratique, même de cette fausse théorie du droit qui nous révolte. Le vrai droit est le droit abstrait puisqu'il est éternel et universel, et il n'est pas la force, comme Kant l'a si bien vu et dit après Platon. Mais, si le droit n'est pas la force, il a besoin d'elle, il ne peut que par elle se maintenir et se défendre. Il faut qu'on soit digne de le défendre et de le soutenir. En cela est vraie la théorie du droit historique et concret. Si d'ailleurs on remonte à la vraie source du droit, jusqu'à Celui qui est le droit non abstrait mais concret, qui est la justice éternelle, Dieu, s'il s'est choisi des champions et des défenseurs parmi les peuples, veut qu'ils soient fidèles à cette mission, qui elle aussi est vraiment historique. Autrement il les repousse et les rejette ou il les avertit et les châtie. Il ne veut ni de la mollesse ni de la légèreté, ni de la vanité ni de l'ignorance, encore moins du manque d'obéissance à la loi ou de l'indiscipline, de l'habitude de ne rien respecter et de courber sa tête sous le joug du despotisme après avoir fait des révolutions. Il ne veut pas qu'on cherche son salut dans la force indifférente à la moralité et au droit, afin d'assurer les intérêts matériels. Il veut aussi qu'on soit équitable, qu'on apprenne même de ses ennemis à avoir les qualités qui nous manquent, à être patient, laborieux, à savoir obéir à la règle et à l'autorité. Il faut donc non-seulement ici étudier mais *apprendre*, sans pour cela cesser d'être soi-même. Là est la vraie, la noble émulation entre les peuples comme entre les individus. Peut-être par là aussi du moins dans ce monde de la *pensée* ou de la *philosophie* où, dit-on, tout est calme, pacifique et serein, se retrouverait un peu de cet amour de l'humanité dont on parle tant aujourd'hui et qu'on pratique si peu. Lui seul, cet amour qui est la charité, enseigne à s'élever au-dessus des haines nationales tout en gardant sa nationalité avec un soin jaloux des gloires et de la grandeur de son pays. Car ce n'est ni la haine ni le désir de la vengeance qui mérite à une nation de reprendre le rang qu'elle a perdu, c'est précisément cet amour désintéressé de l'humanité qui fait sa vraie force, mais il n'est rien sans la vertu et se perd avec les *bonnes mœurs*. — Ceci sera mieux compris encore quand nous aurons achevé cette revue et ce parallèle des grandes écoles philosophiques de notre siècle.

III. PHILOSOPHIE FRANÇAISE

Nous serons plus bref dans l'exposé de la philosophie française. Le cartésianisme par lequel elle débute et qui fut la grande école du XVII siècle est français avant d'être universel et de s'étendre à toute l'Europe. Il a été caractérisé en lui-même (*supra*) et dans sa marche chez les successeurs de Descartes, qui bien qu'ayant émis des systèmes différents du sien subissent son influence et ont philosophé dans le même sens. (*Ibid.*) La plupart, quoique plusieurs soient étrangers (Leibnitz, Bayle), ont écrit dans notre langue et leurs doctrines sont d'ailleurs mieux connues. Nous serons donc dispensé de nous y arrêter.

Ce sont surtout les caractères généraux de cette philosophie que nous voulons mettre en lumière et en relief afin d'en tirer quelques conclusions analogues aux précédentes.

I. Un simple coup d'œil fait apercevoir dans l'histoire de la philosophie, en France, des caractères qui s'accordent très-bien avec l'esprit français et le rôle de la France parmi les nations modernes. — 1° Le premier est une certaine *mesure*, l'éloignement des contraires, une sagesse moyenne qui la rend peut-être trop timide quand il s'agit de créer des systèmes. Elle lui fait craindre de s'égarer dans les spéculations abstraites dont elle se sent néanmoins capable et auxquelles elle ne reste pas étrangère. Le *réel* et l'*idéal*, le monde rationnel et le monde sensible l'intéressent également ; ils occupent une place à peu près semblable dans ses recherches et ses théories. Cela se voit aussi dans sa méthode empruntée à la raison et aux sens, méthode à la fois *expérimentale* et *à priori*. Dans la voie expérimentale elle emploie la perception extérieure mais aussi la conscience qu'elle prend pour guide dans l'exploration des faits du monde intérieur. Les résultats sont ordinairement éloignés des deux extrêmes. Le scepticisme et le mysticisme s'y rencontrent, mais n'y vont jamais jusqu'à leurs derniers excès. Quant au panthéisme, il n'a jamais pu prendre racine dans cette terre classique des révolutions. Chez ce peuple né surtout pour l'action et peu disposé à la vie contemplative, un sentiment très-vif de la personnalité et de la liberté devait l'exclure et rendre presque incompréhensible ce système que nos voisins accueillent et préfèrent.

2° Cette philosophie est essentiellement *spiritualiste*. C'est peut-être son trait le plus marqué et le plus distinctif. Il est très-facile à reconnaître et à suivre dans toute son histoire. On ne peut le nier pour le XVII^e^ siècle. Descartes et son école, c'est le spiritualisme même, spiritualisme outré, immodéré comme dirait Leibnitz. Tous les grands esprits du siècle le partagent. Qu'est-ce que Gassendi et ses rares disciples à côté de Malebranche, de Fénelon, de Bossuet, de Pascal, etc? — Au XVIII^e^ siècle, l'esprit philosophique, en France, subit l'influence anglaise. Condillac et son école adoptent les principes de la philosophie de Locke, mais seulement les principes. Dès qu'ils en font l'application aux grands problèmes de l'ordre moral ou métaphysique, à Dieu, à l'âme, à la liberté, à la vie future, toutes vérités incompatibles avec le sensualisme, ils redeviennent spiritualistes et se montrent inébranlablement attachés à cette croyance d'une âme immatérielle et d'un Dieu personnel. Voltaire lui-même n'a jamais douté de Dieu ni de la liberté. L'esprit français est inconséquent pour rester lui-même. — D'ailleurs, ce n'est pas là qu'est alors son originalité ni sa puissance. Dans ce siècle de la philosophie, comme on l'appelle, celle-ci est surtout humaine et sociale ; les vrais philosophes ce sont les publicistes. C'est Montesquieu, Voltaire, Rousseau, etc. Or, malgré de graves erreurs et leur hostilité contre le christianisme, cette religion de l'esprit, la philosophie française du XVIII^e^ siècle est au fond spiritualiste. Elle l'est puisqu'elle proclame partout ce qui est l'attribut exclusif et distinctif de l'âme, ce qui n'est rien sans elle : la liberté et avec elle ses droits imprescriptibles qui sont ceux de la personne humaine. L'opposé de la matière, n'est-ce pas, en effet, la force libre qui la façonne, l'ordonne et la dispose, et qui, chez l'homme, est obligée à la dompter pour rester elle-même, se développer et se perfectionner ? Là, on est la racine de tous les devoirs et de tous les droits. Cet éveil de la

liberté prêché aux peuples, par ces philosophes, puis introduit dans les lois et base du nouvel ordre social, quel en est le fond et la croyance intime? La foi à l'inviolabilité de la personne libre, principe tout-à-fait incompatible avec le matérialisme qui est forcé de nier le libre arbitre. Là est la source du *droit abstrait*, qu'abandonne et renie le panthéisme. Celui-ci, fidèle à son point de vue, y substitue le droit *historique* ou concret, consécration hypocrite de la force, formule à peine déguisée de l'égoïsme national, de cet égoïsme, l'âme et le vrai mobile d'une politique habile et rusée qui, en invoquant le principe des nationalistes, marche à l'oppression des autres états, et à l'asservissement de l'Europe, offrant à ses populations qu'elle tient enchaînées au despotisme militaire, la grandeur nationale en compensation de leurs libertés perdues ou menacées.

La révolution qui éclate à la fin du siècle est fille légitime de la philosophie. Or, quand on en dégage la vérité mêlée aux erreurs, aux crimes ou aux excès, que trouve-t-on dans ce qui en est le monument durable et qui lui a survécu, la *déclaration des droits?* la pensée la plus spiritualiste qui fut jamais. Le plus pur spiritualisme en est la base et l'a dictée tout entière. C'est, en effet, le respect de l'homme dans toute sa persoune, dans son âme et dans son corps, dans son corps parce que l'esprit l'anime, dans ses biens, parce qu'ils tiennent à sa personne et réalisent au dehors son activité libre, dans sa croyance religieuse, dans sa pensée et l'expression de sa pensée, et jusque dans ses volontés suprêmes, ce qui établit et consacre le droit des successions ou des héritages. C'est là le *droit humain*, le droit universel des âmes et des esprits, droit abstrait parce qu'il est le droit de tous les hommes sans exception de race, de couleur ni de langage, droit indépendant de toute mission fatale ou providentielle dévolue à un peuple de l'*idée*. L'égalité des âmes en est l'essence, la liberté et aussi la vraie fraternité. C'est là l'*humanisme*, distinct de l'*humanitarisme* et qui en diffère autant que la vérité de l'erreur et du mensonge. Voilà le vrai fruit de la révolution française, qu'aujourd'hui le socialisme corrompt et méconnaît, mais logiquement, issu qu'il est en droite ligne d'autres systèmes, du matérialisme et du panthéisme. (V. Suprà.)

Il faut le dire hautement et nettement, les doctrines qui nient Dieu, l'âme et la liberté morale n'ont rien à voir avec ce droit, elles lui tournent le dos comme à la révolution qu'elles prétendent continuer, dont elles annoncent vouloir recueillir les fruits. Qu'elles prêchent au peuple, qu'elles abusent, la jouissance commode et grossière, le bien être matériel pour tous, elles le doivent; mais du droit, de la liberté surtout, elles n'en peuvent parler sans mensonge(V. p. 516); car ce qu'elles offrent pour prix de ces avantages c'est l'asservissement des âmes et des esprits, la honte et la dégradation. Demandez à quelqu'un des systèmes autres que le spiritualisme, de rendre compte de la liberté et du droit, aucun ne le peut sans se contredire; la logique inflexible les condamne à exercer sinon à proclamer le despotisme avec tous ses corollaires et, s'ils protestent, à mentir et à prouver par les actes le contraire de ce qu'ils annoncent.

Tel est le caractère de la philosophie française au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècles. Qu'est-elle au dix-neuvième ? Au début elle est engagée dans les liens du matérialisme, mais bientôt elle s'en débarrasse et après un moment d'éclipse elle se retrouve et reparaît elle-même. C'est à l'Ecosse non à l'Angleterre qu'elle demande d'abord des leçons (R. Collard). Elle subit ensuite l'influence allemande. Mais rebelle au

panthéisme elle rentre dans sa voie, celle de Descartes, de Malebranche et de Leibnitz. Elle proclame l'observation sa méthode, mais l'observation de la conscience et non des sens pour les choses de l'ordre intellectuel et moral (M. de Biran, Cousin, Jouffroy).

Le positivisme aujourd'hui lui prêche d'autres doctrines et lui conseille une autre méthode. Se laissera-t-elle séduire et entraîner? L'avenir le dira. Mais tout son passé proteste et est en sens contraire. Si elle le fait, elle renonce à elle-même et à son génie propre, elle abdique ou se condamne. Il est permis de n'y voir qu'une crise, qu'une époque de trouble et d'affaissement momentané.

3° Un autre caractère de cette philosophie, qui semble tenir plutôt à la forme mais qui est plus près du fond et de l'essence, est la *clarté*. Descartes, son fondateur, en a fait le signe et le critérium de la vérité. Faut-il, comme on le dit souvent chez nos voisins et comme quelquefois, d'après eux, chez nous on l'a répété, n'y voir que le signe de la médiocrité et le propre des idées moyennes? Nous n'engagerons pas ici de débat; nous laissons à ceux qui y sont intéressés le soin de prouver que l'obscurité est synonyme de profondeur, sinon une marque certaine qu'on a pénétré plus avant le mystère des choses. La science, la vraie science, n'a pas cette habitude de renier la lumière et d'invoquer les ténèbres; se complaire dans des formes ténébreuses qui souvent cachent le vide lui est plus que suspect et nous n'avons pas à l'envier. Nous devons plutôt nous en défier et nous en défendre.

Toujours est-il que c'est le caractère des idées françaises d'être claires, comme l'excellence et la supériorité de notre langue résident dans sa clarté. A notre avis, ce doit toujours être chez nous celui de la philosophie. Si à la clarté et à la précision, celle-ci venait à préférer le vague des formules inintelligibles, ou que, cédant à l'attrait des grands mots, des phrases vides et pompeuses, comme celles qui se débitent si souvent dans la politique, elle imitât les sophistes qui parlent ainsi au peuple, elle perdrait ce précieux attribut qui la distingue, de s'adresser à tous les esprits cultivés et non à quelques initiés. N'étant plus facilement comprise elle risque de ne plus s'entendre avec elle-même ; elle n'est plus ce qu'elle a toujours été et se pervertit ; elle cesse d'être l'interprète des idées des autres. Sa langue n'est plus ce qu'on dit d'elle, qu'elle est le crible, le creuset, la pierre de touche, des théories nouvelles. Ici encore au lieu d'être en progrès, elle recule ; pour elle a commencé l'ère de la décadence.

II. Mesure et bon sens, amour de la clarté, spiritualisme non exagéré mais réel, qui n'exclut rien de ce qui s'accorde avec le vrai mais est clairement démontré, tels sont les caractères de la philosophie française et qui sont écrits dans toute son histoire. Quel sera son avenir? Sans être prophète, en s'appuyant sur les données précédentes, on peut dire qu'il est indiqué par son passé et doit lui être conforme. Il est dans la destinée d'un peuple comme d'un individu, d'être faible et de déchoir, dès qu'infidèle à la nature et à son génie, il renonce à être lui-même. Ainsi donc, 1° si renonçant à son bon sens, cet esprit, l'esprit français, oublie ce qui a longtemps fait son mérite, sa force, la *mesure*, s'il se perd dans des rêves absurdes ou accueille, sans un sévère examen, des conceptions puissantes, à moitié vraies, à moitié fausses, souvent vagues et creuses, fruits des spéculations transcendantes ; si par fatigue, par ignorance ou par toute autre raison, il se laisse imposer par les affirmations d'un dogmatisme [illegible]

la science positive et n'est souvent qu'un amas d'hypothèses ; s'il se repaît d'utopies en politique et se berce de chimères, il abdique et déchoit, si ce n'est à ses propres yeux, à coup sûr aux yeux des autres peuples ; il perd auprès d'eux son crédit et son influence. — Si, d'autre part, le spiritualisme lui fait honte, lui paraît une doctrine arriérée et surannée, dont il doit se défaire pour embrasser d'autres doctrines, soit celles que lui offre le positivisme ou tel autre genre de matérialisme plus équivoque et plus raffiné, soit le panthéisme avec ses grandioses mais trompeuses apparences, ce qui est moins à craindre, qu'il voie bien ce qu'il fait et à quoi il consent dans son présent et pour son avenir. Et s'il persiste au moins qu'il le sache. D'abord, on l'a vu, il tourne le dos à tout son passé, il renie ses penseurs les plus célèbres et, je le répète, il cesse d'être lui-même. Il se met à la suite et à la remorque des penseurs des autres pays, de l'Angleterre et de l'Allemagne en particulier, qne, dans cette voie, il ne saurait dépasser. Il peut dire, sans doute, que la vérité n'a pas de patrie et qu'il la suit partout où elle lui apparaît. Mais précisément il s'agit de savoir où est la vérité, si c'est bien la vérité qu'il adopte et l'erreur qu'il abandonne. Ceci mérite d'être pesé. On ne consent pas non plus de gaîté de cœur à n'être plus soi-même et à se dépouiller de sa personnalité. Cela est vrai même dans le monde désintéressé de la pensée. La vérité y a plusieurs aspects, des côtés qui s'adaptent mieux à certains esprits. Celui, par où l'esprit français excelle, nous est clairement apparu. On n'aime pas à pâlir là où l'on a brillé, à passer au second rang, à devenir satellite après avoir été soleil. Hors de son domaine, l'esprit français est au-dessous de son rôle. Ce pays n'est pas celui des spéculations transcendantes et des vastes systèmes, il y réussit peu. Dans les recherches positives, il est plus heureux et il s'y distingue; mais c'est à la condition de n'être pas exclusif, comme de ne pas se traîner à la suite des autres, surtout de ne pas pencher, dans ses explications, d'un seul côté. Le vrai spiritualisme qu'il affectionne et auquel habituellement il revient n'est pas une doctrine exclusive. Il adopte à la fois la matière et l'esprit en les distinguant et en élevant l'un au-dessus de l'autre. Ce système, si c'en est un, c'est le sien, ce fut là sa constante et permanente doctrine. Peut-être fera-t-il bien de s'y tenir ; car on n'a pas clairement démontré qu'il soit faux et que son contraire fût le vrai ni en spéculation ni surtout dans la pratique et quant à la moralité. Toujours est-il que, si un spiritualisme sage, mais large et compréhensif, lui va bien, on peut dire que les autres systèmes lui vont mal. Le panthéisme, l'idéalisme, le mysticisme, le probabilisme, le nihilisme et le pessimisme, chez nous, font une étrange et assez pauvre figure. Le scepticisme lui conviendrait mieux, mais comme il a besoin d'agir, il faut qu'il ait foi en quelque chose. Le choix pour lui n'est guère qu'entre le spiritualisme et le matérialisme ou le positivisme. Nous ne reviendrons pas sur les raisons qui nous paraissent devoir dicter ses préférences.

III. Il est d'ailleurs trop clairvoyant et trop pénétrant pour ne pas apercevoir les conséquences et les contradictions de tous ces systèmes dès que, passant de la spéculation à l'action, ils en viennent à la pratique. Lui, le peuple à la fois de l'*action* et de l'*idée*, essentiellement logicien, n'y peut être indifférent. Pour lui toujours l'idée conduit à l'action et l'action suit de près l'idée : c'est même là son défaut ; il y va trop vite. Ç'a été pour lui, on le lui a souvent dit et reproché, la cause de bien des folies et qu'il a payées cher. Toujours l'idée et l'action chez

lui se succèdent et s'accompagnent comme la foudre et l'éclair. Mais par cela même, il ne faut pas qu'il perde son équilibre ; car ce défaut d'équilibre c'est la démence, et elle est terrible et pour lui et pour les autres. Logicien, je l'ai dit, trop logicien peut-être, il doit mettre de la conséquence dans ses actes. Or, on l'a vu, ici sur ce terrain où nous sommes, celui de la philosophie, la conséquence du spiritualisme, dans la sphère pratique et sociale, c'est avec le *droit*, la *liberté*. La conséquence du matérialisme et du positivisme c'est l'*utile* et l'égoïsme. La conséquence du panthéisme c'est la *force*, le *droit historique* qui déguise et cache à peine un autre égoïsme. Renoncera-t il à son rôle glorieux, d'être le champion du droit et de la liberté ? Qu'il y réfléchisse ; car l'inconséquence même lui est interdite ; elle le rendrait suspect et impuissant. Oui, c'est là son âme, sa vie comme peuple, c'est pour lui le principe vital, le *spiritus rector*, ce qui fait sa grandeur dans l'histoire. C'est ce qui rachète ses faiblesses et ses fautes, et, au milieu de ses défaillances, de ses folies, de ses désastres et de ses crimes, lui conserve encore la sympathie des autres peuples.

Eh bien ! ce qui a été dit par d'autres à ce sujet nous n'hésitons pas à le redire et nous en avons le droit car nous l'avons démontré : ce qu'on lui propose et on lui donne comme un progrès, d'abandonner les doctrines spiritualistes pour d'autres doctrines, d'embrasser avec le matérialisme, l'athéisme, etc., est tout simplement un suicide. On lui parle de régénération, de *régénération sociale*, et l'on veut qu'il se régénère. On a mille fois raison ; mais est-il vrai que les doctrines spiritualistes sont les seules avec lesquelles on conçoit cette régénération d'un peuple dans ses mœurs comme dans ses idées ? Est-il vrai que toute autre doctrine, rigoureusement suivie et mise en pratique, l'empêche et en rend l'espoir impossible, qu'elle lui est fatale et délétère, qu'elle le conduit par le chemin de la jouissance sensuelle, de l'indifférence et du doute à l'abaissement et à la corruption ? Nous croyons aussi l'avoir assez prouvé. Il ne faudrait pas non plus compter sur le divorce de la spéculation et de la pratique ; on a vu (449) combien cette opinion est vaine et superficielle.

Seule, la doctrine qui proclame la supériorité de l'esprit sur le corps et qui l'en distingue, apprend à l'homme à se maintenir dans sa dignité et son indépendance. Elle l'instruit d'abord à se vaincre, à se commander à soi-même et aussi à se corriger, à se préserver de ses fautes et à s'en guérir ; introduite dans les mœurs, elle le relève et le purifie. Elle seule est capable de servir de base à l'éducation saine et vraie, le moyen le plus efficace de régénérer un peuple. Comme la religion, avec laquelle elle s'accorde, elle seule lui commande de triompher de sa mollesse, de dédaigner le bien-être et les plaisirs des sens, de préférer à la jouissance physique de plus nobles jouissances, de ne pas trop se complaire dans les commodités de la vie, de prendre des habitudes viriles ; elle lui apprend aussi à être sage et prudent, à n'être plus vaniteux, superficiel, ignorant et léger, mais modeste et défiant de soi, laborieux, patient, courageux sans ostentation ni présomption, à faire son devoir par devoir. Elle lui enseigne qu'il faut aimer ses semblables, se sacrifier pour eux, mais d'abord respecter leurs droits et leur liberté. Elle dit qu'il est une patrie ici-bas, une nation particulière qui est la nôtre, dont l'âme et l'esprit sont en nous ; qu'on doit l'aimer avant toute autre nation et se sacrifier pour elle, mais qu'il faut aussi entretenir en soi l'amour de l'*humanité*, non de cette humanité vague, vaine idole qu'après avoir, dit-on, renversé

toutes les idoles et détruit tous les autres cultes, on conserve comme seule digne de tous les hommages et de tous les dévouements. L'humanité qu'elle conçoit n'est pas cet être abstrait que personne ne voit et ne se représente, et qui se confond avec le culte de l'*Idée*, autre abstraction vaine et froide; ce sont tous les hommes, les individus nos semblables et nos frères, qui le sont non parce qu'ils ont telle configuration du crâne et du squelette, tel poids ou telle composition du cerveau, mais parce qu'ils sont comme nous des esprits ou des âmes, en un mot des êtres raisonnables et libres. Cette humanité c'est en effet la cité des âmes et des esprits, la grande famille humaine, dont l'amour se rattache à l'amour de celui qui en est le législateur, père commun des humains, Dieu personnel et providentiel, esprit véritable, non ce *fatum* aveugle qui ne sait ce qu'il fait et ne se sait jamais lui-même, inférieur en ceci à la dernière de ses créatures intelligentes. Elle lui dit encore que la patrie qui est en ce monde, pour laquelle chaque homme doit se dévouer et savoir mourir, ne consiste pas dans un ensemble de fatalités de race, de langue, etc., ou toute autre condition indépendante de la volonté humaine, mais dans l'union cimentée par le temps et par des destinées communes, des esprits qui s'entendent, des cœurs qui battent à l'unisson et des volontés ayant fait un pacte libre que la force ne saurait briser. Si on le brise, en invoquant un droit historique ou plutôt sophistique, ce droit, pour elle est le vieux droit, non le droit nouveau, celui que reconnaît le monde civilisé. Ce n'est toujours que le droit de la force qui contraint les corps mais ne convertit jamais les volontés; il condamne la puissance qui en use à se servir de moyens violents et injustes, à asseoir sa domination sur la crainte non sur l'assentiment libre et sur l'amour, et il engendre la haine, mauvais gage, je ne dis pas d'éternité pour un empire qui se croit au moins sûr de l'avenir, mais, selon le mot du moraliste romain, de *diuturnité* (*malus custos diuturnitatis metus*, Cic., *De Offic.*, 2).

IV. Tel est en abrégé le symbole moral et social de cette doctrine. On conviendra au moins de son mérite logique, et elle a pour elle la clarté. Tous les articles se tiennent, tout y est clairement enchaîné et déduit, découle directement des principes. Qu'on nous montre ailleurs la même liaison, la même conséquence, jointes à la même évidence. Ailleurs, sans doute, les résultats ont de quoi souvent nous séduire et plaire à notre esprit; mais il en est comme de la philosophie de Kant; dès qu'on y passe de la spéculation à la pratique, ou à l'action, toujours l'anneau principal se brise, la chaîne se rompt, les deux moitiés du système se séparent, les autres anneaux s'en vont et se détachent. A la place de la vérité claire et conséquente avec elle-même on trouve beaucoup de subtilités, de vagues idées cachées sous de grands mots ou d'obscures et pédantesques formules; à chaque pas naissent des contradictions. Si l'on veut appliquer la logique, toujours elle déduit avec la même facilité et la même rigueur des principes posés la même conséquence : le *fatalisme*, c'est-à-dire l'impossibilité de fonder une morale et un droit soit privé, soit public, soit national, qui se comprenne et s'accorde avec lui-même. Le *fatalisme*, on ne peut le nier, et l'histoire, comme la logique, le démontre, conduit, en établissant la servitude de l'âme, à toutes les autres servitudes. Mis en pratique par les peuples efféminés et contemplatifs, il les retient dans l'enfance; il crée et maintient chez eux le despotisme. Chez les nations plus énergiques et portées à l'action, il engendre, surtout si le matérialisme et

le scepticisme se joignent à lui, avec la corruption des mœurs, l'anarchie ou un autre genre de despotisme et de tyrannie, et il peut produire tous les malheurs... Ici donc est la seule voie, la vérité et la vie; *hæc est sola via, veritas et vita.* Ailleurs, nous ne disons pas que c'est le mensonge; mais à de grandes, profondes et fécondes vérités sont mêlées de grandes et fatales erreurs. Celle que nous signalons en particulier est très-visible. Elle est la route qui conduit les peuples sinon à la mort, à l'abaissement et à la décadence.

Voilà pourquoi, indépendamment des raisons que nous avons ailleurs développées et qui sont d'ordre spéculatif, nous désirons que la philosophie française reste dans la voie du spiritualisme qu'elle a si glorieusement parcourue. Le moment actuel est grave, le plus grave de notre histoire. Qu'elle choisisse, l'avenir en dépend.

Cela veut-il dire qu'il faut revenir au passé, s'enfoncer dans la routine, interdire à l'esprit français de tenter et de parcourir des routes nouvelles, qu'il ne doit pas accueillir mais rejeter ce que la science avec ses méthodes et ses récentes investigations a réellement trouvé, découvert ou démontré? Non, sans doute, mais il ne faut le faire qu'à bon escient, et surtout ne pas se laisser imposer ou ébranler par les négations et les affirmations hardies, souvent sans preuves, qui contredisent en apparence d'autres vérités ou d'autres faits clairement démontrés. L'époque où nous sommes est une époque de crise et de critique. Sachons donc user aussi de notre liberté dans la critique, nous inspirer de son véritable esprit; celui-ci consiste à ne rien rejeter de ce qui est vrai, clairement constaté ou démontré, mais aussi à ne pas abandonner précipitamment ce qui est vrai aussi et se démontre très-clairement à la fois comme vrai et comme bon; cherchons plutôt à les concilier en pénétrant plus avant leur nature. Est-ce là rétrograder? Selon nous, c'est avancer.

D'autre part, dirons-nous à l'esprit français de rester chez lui et de s'y enfermer, de ne rien emprunter aux autres peuples et de ne pas profiter de leurs découvertes, de leurs idées, de leurs théories et de leurs systèmes? Nous nous sommes suffisamment expliqué sur ce point pour n'avoir pas à y revenir. Non, sans doute; nous devons leur emprunter tout ce qui chez eux est vrai et fécond. La science et la vérité n'ont pas de frontières; le libre échange ici est de droit et n'éprouve ni restrictions ni entraves; mais nous devons faire subir à tout ce que nous leur empruntons un contrôle sévère, demandant à leurs idées surtout d'être claires. Avant tout et pour cela, il faut penser par soi-même, penser avec notre propre esprit, cet esprit qui ne manque pas d'initiative, mais est doué surtout de lucidité, de clarté, ami de la lumière. Il nous faut donc penser avec nos propres facultés, celles qui nous ont été départies; faire usage des qualités que nous avons sans mépriser celles des autres, en tachant, au contraire, de nous assimiler ce qui nous manque et nous irait bien; éviter leurs défauts et encore plus les nôtres; pour cela les connaître et nous connaître nous-mêmes; pratiquer, en un mot, la maxime socratique *connais-toi toi-même*, ce qui entraîne la connaissance des autres; mettre enfin à chercher, à concevoir, à juger et à exposer la vérité, la bonne foi, l'amour et la sincérité qui caractérisent la vraie sagesse chez les vrais philosophes.

C'est ainsi que dans la patrie de Descartes nous concevons que doit se régénérer aussi la philosophie; c'est ainsi que nous comprenons ses progrès et son avenir.

IV. PHILOSOPHIE ECOSSAISE ET ITALIENNE

PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE. (Programme.) I. **Caractères.** — 1° Esprit écossais sensé, fin, judicieux, mais réservé, timide, peu porté aux aventures et aux spéculations abstraites. Caractère écossais : franchise, droiture, probité, mœurs pures et sévères; sens moral et religieux. L'école écossaise, née au sein des universités (Glascow, Saint-André), s'y développe. Conséquences. — Ses philosophes, la plupart ministres protestants; influence du presbytérianisme. — 2° *Idée de la philosophie.* Point de vue étroit, esprit positif : rejet de la métaphysique. L'ensemble des sciences philosophiques identiques à la philosophie. — *Psychologie*, base et point de départ de ces sciences — 3° *Méthode :* expérimentale et inductive (Bacon), rejet de tout procédé *à priori.* Observation par la *conscience. Sens commun :* son autorité invoqué contre les systèmes, d'où le nom de *Philosophie du sens commun.* — II. **Développement historique.** — 1re *Période* 1729. (Origine et transition.) Se détache du sensualisme de Locke et y tient encore. Substitution du sentiment à la sensation. (Hutcheson, Smith.) — 2e *Période* (Reid et D. Stewart). Spiritualisme plus net et plus décidé. L'école se constitue; Reid en est le chef, sa polémique contre Locke, Berkeley, Hume. Ses travaux sur la perception et les autres facultés. Vérités premières, ou *Principes du sens commun* base de la science, remplacent la métaphysique. — Dugald Stewart, son disciple, continue ses recherches. Philosophie de l'esprit humain. Après lui rien de neuf et de significatif. — 3e *Période.* (Hamilton). Influence du Kantisme. La critique et la *logique* remplacent la psychologie. Influence anglaise et du positivisme. — III. **Résultats, mérites et défauts.** — Pas de système ni de hautes spéculations. Analyses exactes et solides des faits de conscience et des facultés sensibles. Service principal : la Science *de l'esprit humain* fondée sur une base positive, mise à côté des sciences naturelles. Son domaine séparé et mesuré par la conscience. — La logique élargie, ramenée à sa sévérité primitive (Hamilton). — *Morale* très-pure; rien de neuf. — *Droit naturel* et politique étudiés dans un sens libéral, peu approfondis dans leurs bases. — *Économie politique*, fondée par Smith, une des gloires de l'école. — *Esthétique :* quelques bonnes analyses psychologiques. — *Histoire et Philosophie de l'histoire*, faibles. — En somme, travaux estimables et utiles, services réels rendus à la partie positive de la science, mais pas de solution aux grandes questions philosophiques. Rôle modeste et peu élevé. D'où faible influence au dehors. Ses écrits, utile préparation aux études philosophiques. — Influence sur la philosophie française à son début au XIXe siècle. Royer Collard, Jouffroy, Cousin. — Lisez Cousin : Phil. écossaise, Jouffroy, trad. des œuvres de Reid. Garnier, etc. Dict. des sci. phil., t. I, p. 174, t. V, p. 358.

PHILOSOPHIE ITALIENNE (Programme). Le génie italien a surtout marqué sa place dans l'art et la poésie. Le sol de l'Italie est couvert de ses chefs-d'œuvre et de ses monuments. Il s'est distingué aussi dans les sciences, celles surtout qui ont pour objet le monde extérieur : mathématiques, astronomie, physique (Galilée, Torricelli, etc.). Ce double esprit personnifié dans L. de Vinci. — La philosophie italienne mal aisée à caractériser. Originalité, fécondité, éclat, grandeur; représentants illustres à toutes les époques, en travaux importants.

Enseignement florissant dans les universités et les académies (Florence, Rome, Naples, Padoue, Bologne, etc.). Services éclatants. Esprit philosophique vrai, a produit des héros et des martyrs (Vanini, J. Bruno, etc.); la première a rallumé le flambeau des sciences et rouvert les trésors de la spéculation antique. Néanmoins peu d'initiative et de puissance créatrice; pas de grands systèmes à elle propres; n'a pas ouvert de voies nouvelles; presque toujours a travaillé sous l'influence étrangère. Serait-ce que l'imagination jointe à une vive sensibilité nuit à la raison réfléchie, que chaque peuple marqué d'un trait principal n'excelle que dans son rôle? Toujours est-il que la pensée artistique s'y mêle partout aux spéculations abstraites et en a gêné peut-être l'essor. Elle s'y révele: 1° dans la manière d'envisager les grands objets. Le monde est saisi par son côté harmonique; Dieu en est l'artiste et l'architecte. L'âme plutôt objet de contemplation que d'analyse. Les titres des œuvres principales sont significatifs: De harmonia mundi totius (Gozzi). Del infinito, universo e mondo (J. Bruno). Amphitheatrum æternæ providentiæ (Vanini). Contemplationes de anima (Cremonini). — 2° Forme d'exposition vive et animée, caractère dramatique, emploi fréquent du dialogue; talent littéraire, éclat du style, don commun à tous ces auteurs. — 3° Choix des questions. Les problèmes de *philosophie naturelle* ont le premier pas; la *métaphysique*, l'*ontologie*, la *logique* viennent après. La psychologie qui veut plus de patience observatrice, moins cultivée; *morale* générale alliée à la théologie ou bornée à des vues sur la dignité humaine. Le *droit*, la Jurisprudence, l'*histoire* philosophique offrent de beaux résultats. — 4° Prédominance, caractères des systèmes. Tous s'y rencontrent, mysticisme fréquent; scepticisme presque nul; sensualisme a de brillantes couleurs, et ne va pas jusqu'à un grossier matérialisme. *L'idéalisme* domine; il conduit au Panthéisme. Attrait naturel vers celui-ci; a séduit les plus grands esprits (J. Bruno. Campanella). Mais il diffère du panthéisme allemand. L'âme ne s'y perd jamais tout entière, l'homme y défend mieux sa personnalité, et conserve le sens de la réalité extérieure. Au lieu de se replier sur lui-même, de rentrer en soi, de s'abîmer dans ses profondeurs, l'esprit est attiré vers la nature dont il veut sonder les mystères et qui lui paraît divine. Dieu n'y est pas l'être absolu, sans individualité ni conscience, mais la cause du monde (Causa del mondo. (J. Bruno.) Créateur et artiste. Rien qui ressemble à l'aride dialectique et à ses inintelligibles formules, au rhythme pesant de cette méthode qui chemine lentement à travers d'obscurs souterrains. Tout à la lumière brillante du jour; des élans mystiques, d'éclatantes images, la pure contemplation, les rapides procédés de l'intuition. — 5° La *méthode* composée d'analyse et de synthèse où la synthèse domine: mélange d'observations et d'hypothèses hardies; l'imagination devançant la raison amène d'heureux résultats. — Tels sont les traits principaux de cette philosophie dont on ne peut ici suivre la marche ni étudier l'histoire. — Son *état actuel* est le même que partout en Europe. Temps d'arrêt. Peu ou point de conceptions originales, travaux de critique ou d'érudition. Des représentants de toutes les écoles. Adhérents du positivisme, nombreux. Le spiritualisme non déserté et défendu, l'hegélianisme accueilli (Naples) ou objet de curiosité. — Politique et problèmes sociaux captivent l'attention et engendrent de nombreux écrits. — V. Ferry, Hist. de la phil. en Italie. Dict. des sc. phil., t. III, 296.

APPENDICE

SUJETS DE DISSERTATION

CONCOURS GÉNÉRAL.

1831. (*En français.*) Part de l'expérience et part de la raison dans l'acquisition des connaissances humaines. V. *Précis*, p. 153, 163.
— (*En latin.*) In quo discrepent, in quo conjungantur utile et honestum. *Ibid.*, 513, 529, 549, 557.
1832. De la vraie méthode philosophique. *Ibid.*, 23, 440.
— In quo virtus conferat ad felicitatem. *Ibid.*, 549, 554, 557.
1833. Dans quel ordre la méthode exige-t-elle que soient placées les différentes parties de la philosophie? *Ibid.*, 28, 493.
— Quibus argumentis comprobetur divina providentia. *Ibid.*, 629.
1834. Qu'y a-t-il de vrai et de faux dans la théorie des *idées innées*? 156.
— Quam distent inter se et quo simul vinculo conjungantur honestum et utile. 513, 529, 549, 557.
1835. Classer nos idées et déterminer les facultés auxquelles on doit les rapporter. 149, 74.
— Exponentur præcipua Dei existentiæ argumenta. 599.
1836. Phénomènes sur lesquels reposent la conscience, le devoir, l'obligation morale, le mérite et le démérite, la sanction morale. 528, 545, 551.
— Quomodo ex historia philosophiæ penitus exploruta proficere debeat ipsa philosophia? Rem quæstionibus quibusdam selectis illustrabis. *Quest. de Philos.*, 41.
1837. Théorie du Syllogisme; sa place dans la logique moderne. *Précis*, 331, 371.
— Conferentur et estimabuntur Baco et Cartesius. *Ibid.*, 689.
1838. Caractère de la certitude : facultés qui la donnent; discuter les principales opinions des philosophes sur la certitude; en suivre les conséquences théoriques et pratiques. 262, 275, 298.
— De philosophandi ratione cujus Socrates est auctor. 682.
1839. Ce qu'on entend par la pensée et la parole; leurs rapports; action de l'étude des langues, surtout des langues anciennes, sur le développement de la pensée. 172.
— Quid ad moralem philosophiam conferat speculativa? *Précis*, 490; *Quest. de Philos.*, 251.
1840. En quoi la logique présuppose la psychologie? *Précis*, 29, 31.
— Quæ sit vis hujus præscepti, *nosce te ipsum*, ad bona nostra invenienda? *Ibid.*, 8, 561; *Quest.*, LVII.
1841. Eléments de la connaissance de Dieu puisés dans la connaissance de nous-mêmes. *Ibid.*, 30, 614.
— Divina providentia demonstretur. *Ibid.*, 621.

1842. Exposer les principaux attributs de Dieu ; insister particulièrement sur l'intelligence et la justice divines. 617, 621.
— Afferantur et justo ordine exponantur varia argumenta quibus evincatur liberum hominis arbitrium. 206.
1843. Établir les preuves de l'immortalité de l'âme. 661.
— Quænam sint præcipua Dei attributa. 612.
1844. Examiner et apprécier les différentes preuves de la spiritualité de l'âme. 219.
— Quid discriminis intersit honestum inter et utile, et quo nexu inter se conjungantur. 513, 529, 549, 557.
1845. Qu'il est impossible de ramener l'honnête à l'utile et le devoir à l'intérêt. *Ibid.*
— Qua via et quo potissimum principio mens humana a sui ipsius cognitione ad cognitionem Dei assurgat. 30, 614.
1846. Réunir les preuves les plus solides sur lesquelles les plus grands philosophes ont établi l'existence de la divine providence. 624.
— In quo differant et inter se conjungantur caritas et justitia. 57.
1847. Énumérer les différentes preuves de la spiritualité de l'âme et en former une démonstration régulière. 219.
— Qua certa ratione homini detur cognoscere illa præsertim Dei attributa quæ moralia dicuntur : summam scilicet sapientiam, justitiam atque benevolentiam. 617, 621.
1848. Dire quelles modifications subissent nos droits et nos devoirs en passant de l'ordre naturel dans l'ordre politique. 587.
— An animus cum corpore exstinguatur? Quid sit Deus; quid homo; quid societas ; quid philosophia?
1849. Que la connaissance de l'homme est un degré nécessaire pour s'élever à la connaissance des plus grands attributs de Dieu. 30, 617.
— An sit hic verus humanæ vitæ finis, ut quisque quacumque via voluptatem persequatur et dolorem effugiat. 503.
1850. Distinguer le devoir et l'obligation absolue des conseils de la prudence et les calculs de l'intérêt. 509.
— Esse aliquid quod morti superesse possit. 662.
1851. Établir à quel point il est contraire à toutes les règles d'une juste induction de supposer des êtres intelligents qui n'auraient pas une cause intelligente. *Ibid.*, 617; *Quest.*, 376.
— Quo discrimine honestum ab utili et commodo sejungatur. *Précis*, 529.
1852. Définition du droit en général et du droit de propriété en particulier; origine philosophique de ce dernier; sa nécessité sociale. *Ibid.*, 577, 591.
— Probandum est inter varias philosophiæ partes logicam præcipuum locum tenere. 250.
1853. Comparer la méthode applicable aux sciences physiques et la méthode employée dans les sciences morales. 406, 438.
— Quomodo intelligenda sit hæc sententia : hominem Deo similem fieri debere. 654.
1854. Exposer en quoi l'art de persuader, qui est l'objet de la rhétorique, diffère de la démonstration. *Quest.*, p. v.
— Quid ad philosophandum conferat tum litteris tum scientiis studuisse. *Précis*, 18.
1855. Avantage que le philosophe peut retirer de l'étude des historiens. *Quest.*, 40.
— Justitiam sine caritate perfectam esse non posse. *Précis*, 578.

1856. De l'analyse et de son usage. 388.
— Neminem nisi bonum esse beatum. 549.
1857. La science de l'esprit humain présente-t-elle la même certitude que les autres sciences, et leur est-elle nécessaire? 35, 28.
— Probabitur Deum interesse rebus humanis. 629.
1858. Éléments de la connaissance de Dieu puisés dans la connaissance de nous-mêmes. 30, 617.
— Mentem humanam suis facultatibus et sua natura a corpore prorsus distinctam esse probandum est. 219.
1859. Prouver que l'antique démonstration de l'existence de Dieu par les merveilles de la nature, loin d'avoir perdu son autorité depuis les progrès de la science, y a puisé une force nouvelle. *Ibid.*, 600; *Quest. de Phil.*, 217.
— Quid sit ultimus vitæ humanæ finis? *Précis*, 661.
1860. Montrer que la science humaine est nécessairement un mélange de connaissances solidement démontrées et d'ignorances reconnues invincibles. *Ibid.*, 289.
— Naturæ spectaculum contemplanti magis ac magis liquidum erit hanc naturæ compagem non necessitatis legibus sed pulchræ et bonæ rerum omnium convenientiæ adstrictam esse. *Ibid.*, 600; *Quest. de Phil.*, 881, 217.
1861. Qu'entend-on par notions premières? Quels sont les caractères et l'origine des notions premières? Quel est le rôle de ces notions dans l'entendement humain? *Précis*, 115, 150, 125.
— Nescire quædam magna pars sapientiæ est. *Ibid.*, 300.
1862. Définir le panthéisme et le réfuter soit dans ses principes métaphysiques, soit dans ses conséquences morales, religieuses et sociales. 627; *Quest. de Phil.*, 421.
— Homo sui conscius conscium sui Deum demonstrat. *Précis*, 617; *Quest.*, 377.
1863. Caractériser et comparer les idées du vrai, du beau et du bien, et les rattacher à leur premier principe. *Précis*, 120; *Quest. de Phil.*, 333.
— Quatenus et quomodo verum sit illud effatum : *naturam sequere*. *Quest.*, 291.
1864. De la responsabilité morale; en indiquer le principe, les conditions et les conséquences. *Quest.*, 276.
— Hominem natura ad societatem aptum et ut Aristoteli placuit ζῷον esse πολιτικον demonstrabitis. *Précis*, 575.
— Quelle était la pensée de Socrate lorsqu'il recommandait à ses disciples de se rendre habiles dans la dialectique afin de devenir meilleurs et plus heureux. (Xénoph., *Mém. Socr.*, liv. IV, ch. v et suiv.) (*Concours des départements.*)
1865. Devoirs du citoyen envers l'État. *Précis*, 586.
— Justi atque injusti discrimen natura non lege constare. *Ibid.*, 533, 544.
— Nature et fondement de l'obligation morale. 501, 526. (*Dép.*).
1866. De l'idée de cause et du principe de causalité. Indiquer les applications les plus importantes de ce principe, notamment en théodicée. 120, 600, 625. *Quest.*, 70.
— Num hoc præcepto : *abstine et sustine*, virtutem veram totamque stoïci amplectuntur. 562.
1867. Caractère et principaux effets de l'habitude. Montrer en terminant le parti qu'on peut tirer de l'habitude pour la bonne direction de l'esprit. 194, 96, 106.

1867. Expendatur ista socraticorum doctrina πάσας τὰς ἀρετὰς εἶναι ἐπιστήμας. (Xénoph., *Mém. Socr.*, IV.)

1868. Examiner si les récompenses et les peines qui résultent pour l'agent moral soit de l'estime et du mépris d'autrui, soit des lois positives, peuvent servir de principe et de fondement à la morale. *Précis*, 553.

— Quæ sint hominis erga se ipsum officia? 562.

1869. Influence de la pensée sur le langage et du langage sur la pensée. — Montrer comment cette dernière influence a été exagérée, au XVIII^e^ siècle, par Condillac et son école. *Précis*, 172; *Quest.*, 74.

— Quæ sint quæ causæ finales dicuntur. — Demonstrabitur exemplis quem usum præbeat finalium causarum inquisitio, quæ incommoda ex eadem perperam habita oriantur. *Quest.*, 217.

1870. Que faut-il entendre par causes finales? Y a-t-il des causes finales dans la nature? Dans quelle condition leur recherche peut-elle en être utile? *Quest.*, 217.

— Cartesiani enthymematis : *cogito ergo sum*, quæritur sensus. *Précis*, 692, 707.

ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE.

CONCOURS D'ADMISSION DEPUIS 1848.

1848. 1° Classer et caractériser les passions; 2° en rechercher le principe; 3° en indiquer la fin. V. *Précis*, p. 52, 64.

1849. Qu'est-ce que la société? Quel en est le fondement? Quel doit en être le but? — Conditions de l'existence de toute société, abstraction faite de sa forme politique. *Ibid.*, 575, 586.

1850. Des lois de la nature. — Expliquer les procédés dont on se sert 1° pour arriver, par l'observation et la comparaison des phénomènes, à la constatation des lois générales : prendre un exemple soit dans les sciences physiques et naturelles, soit dans la psychologie; — 2° pour comparer les lois entre elles, les rapporter à des lois plus simples et plus générales, et en montrer l'enchaînement et la génération. *Ibid.*, 412.

1852. Autorité de nos moyens de connaître; faire voir que le scepticisme se nie en s'affirmant; ses funestes conséquences. *Ibid.*, 275, 297.

1853. De l'influence des signes sur la formation des idées. *Ibid.*, 173.

1854. Exposer les vérités premières qui servent de base à la morale. *Ibid.*, 527.

1856. Expliquer en quel sens il est vrai que toutes les vertus sont comprises dans la justice. *Ibid.*, 561.

1857. De la méthode d'induction et de ses principales applications. 412.

1858. Examiner la théorie d'après laquelle toutes nos idées ont leur source dans les sens. *Ibid.*, 152.

1859. Démonstration de la liberté morale. *Ibid.*, 206.

1860. Déterminer les principales règles de l'induction. *Idid.*, 412.

1861. Montrer que, pour résoudre tous les problèmes que comprend la science philosophique, il faut partir du fait de notre existence spirituelle révélée par la conscience. *Ibid.*, 29, 616.

1862. Établir le vrai caractère et les principales conséquences du *Cogito ergo sum* de Descartes. *Ibid.*, 5, 36, 707.

1863. Distinguer et définir la raison et le raisonnement. *Ibid.*, 148, 147, 610; *Quest.*, 72.

1861. Des notions premières dont l'ensemble constitue la raison. *Précis*, 115.
1865. Quelles sont, dans les connaissances humaines, les notions qui ne procèdent ni directement ni indirectement de l'expérience? *Ibid.*, 154.
1866. Discuter la valeur de cette pensée de Bacon : « La recherche des causes finales est stérile et ne produit aucun fruit. » *Quest.*, 217.
1867. Exposer les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu. *Précis*, 602.
1868. Du langage ; son importance. Peut-on dire avec un philosophe du dernier siècle que les langues sont des méthodes analytiques? *Ibid.*, 173.
1869. Essayer une théorie des facultés de l'âme. 41.
1870. De l'association des idées. Peut-elle être regardée comme le principe de nos connaissances? *Précis*, 104 ; *Quest.*, 63.

AGRÉGATION DE PHILOSOPHIE.

1842. Exposer ce que la théodicée doit à la psychologie. *Précis*, 29, 495, 611.
— Exposer et apprécier les principaux caractères de la révolution cartésienne. *Ibid.*, 689.
1843. Théorie du syllogisme. 331.
— La morale d'Helvétius n'est-elle pas une conséquence nécessaire de la métaphysique de Condillac? 509.
1844. Analyse et démonstration de la liberté. 204.
— Discuter les preuves que les différentes écoles ont données de l'existence de Dieu. 605.
1845. Est-il vrai que l'intérêt bien entendu soit le mobile unique des actions humaines, et quelle morale peut-on élever sur ce fondement? 509.
— Dans quelles erreurs la confusion du désir et de la volonté a-t-elle conduit Malebranche et surtout Spinosa? 210.
1846. Le désir et la volonté ne sont-ils que des degrés et des formes diverses d'une seule et même faculté? Comment dans cette hypothèse rendre compte de la liberté et de la responsabilité des actions? *Quest.*, 77.
— Exposer et apprécier les conséquences métaphysiques et morales de la confusion du désir et de la volonté dans les systèmes de Hobbes, de Spinosa, de Malebranche et de Condillac.
1847. Nature de la liberté. Rapports de la liberté avec l'intelligence. La liberté décroît-elle à mesure que l'intelligence se perfectionne? 204.
— Exposer et apprécier la doctrine métaphysique des stoïciens sur l'infini, le monde, Dieu et l'homme. V. Cic., *De nat. deor.*, II, III.
1848. De la propriété. 591.
— La philosophie écossaise, son influence sur la philosophie française.
1849. Du devoir et du bonheur. 548.
— En quelle mesure l'histoire de la philosophie doit-elle intervenir dans un cours élémentaire de philosophie?
1850. De la vraie méthode philosophique. 21.
— Comparaison de la méthode de Bacon et de celle de Descartes ; leurs ressemblances et leurs différences.
1851. Des diverses facultés de l'âme ; leur distinction et leurs rapports. 41.
— Faire connaître Socrate d'après Xénophon et Platon, en appréciant et en conciliant les témoignages de ces deux auteurs.
1863. Existence et nature de l'âme. 216.
— Exposer dans son ensemble la philosophie de Descartes. 682.

1864. De la personnalité divine. 617; *Quest.*, 376.
— Comparer, dans leurs traits principaux, la métaphysique de Descartes et celle de Leibnitz.
1865. Théorie de la certitude. *Précis*, 271.
— Esquisse de la philosophie de Platon.
1866. De la volonté. 197.
— Comparer le dieu de Platon avec celui d'Aristote.
1867. Du matérialisme. 233.
— Appréciation de la philosophie écossaise.
1868. Du libre arbitre. 204.
— Le néoplatonisme.
1869. Y a-t-il des idées innées et en quel sens ? — L'Epicuréisme.
1871. Le matérialisme dans son rapport avec la morale. — L'Epicuréisme.

LICENCE ÈS LETTRES.

SUJETS PHILOSOPHIQUES DONNÉS PAR LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS.

— Quel genre de style paraît convenir le mieux aux matières philosophiques? *Quest.*, p. XXVI.
— Quels sont, en français, les meilleurs modèles du style philosophique? *Ibid.*, XXXV.
— L'ironie est-elle une qualité ou un défaut dans la philosophie de Socrate? — Voy. Cic., *De Off.*, I, XXX ; *De Orat.*, II, XLVII ; *Brutus*, LXXXV ; *De Finib.*, II, I ; *Academ.*, II, V.
— Utrum majus specimen dederit vita Diogenis omnes hominum curas societatemque respuentis, an Socratis vita, in communitate hominum degentis ætatem et cuncta patriæ officia, domi militiæque obeuntis.
— An recte fecerit Diogenes, qui cum puerum læva manu bibentem videret, calicem fregisse dicitur? — V. Lucien, *Les Sectes; Le Cynique; Pérégrinus*. — Cicéron, *De Off.*, I, XXXV, XXXIX. — Senec., *De Vit. beat.*, XXV, *Ep.* V. — Ritter, *Hist. de la Phil.*, liv. VII.
— Expliquer et juger ce que Fontenelle fait dire à Socrate : « Je crois que le spectacle du monde serait bien ennuyeux pour qui le regarderait d'un certain air ; car c'est toujours la même chose. »
— Exponas quid, in platonica philosophia, pythagoricum fuisse videatur. — V. la théorie des nombres, surtout dans le *Timée* de Platon; les notes de M. H. Martin sur le *Timée;* — la métempsycose dans le *Phédon*, le *Gorgias* et liv. X de la *Rép.;* — les emprunts à l'Institut de Pythagore dans la *Rép.*, III et VII; — Ritter, *Hist. de la Phil.*, t. II, liv. VIII.
— Quid platonicum habeat narratio ciceroniana *de Somnio Scipionis*? — V. Platon, *Rép.; Timée;* le mythe du *Gorgias* et celui du *Phédon*.
— Parallèle entre Platon et Fénelon. — Platon, saint Augustin et Descartes sont les philosophes que Fénelon a le plus imités dans ses écrits : affinité de son génie avec celui de Platon; tendance idéale et mystique; douceur, sérénité, imagination, grâces du style, etc. Imitation du platonisme : 1° dans le *Traité de l'existence de Dieu* (2e part., chap. IV); 2° dans le *Télémaque* (*constitution de Salente* imitée de la *République* de Platon); 3° dans les *Dial. sur l'éloquence*,

où la théorie du *Gorgias* est reproduite. — V. notre étude sur le *Gorgias*.

— Quærendum est cur philosophi, præsertim academici, dialogo in scriptis suis usi fuerint. *Quest.*, LXXII; *Précis*, p. 449.

Tyrannio grammaticus Syllæ gratias agit quod, expugnatis Athenis, Apellicónis libros, atque in his Aristotelis opera, dudum fere ignota, Romam transtulerit. — V. *Précis*, 370, 684. — Aristoteles, Alexandro sciscitanti quo docente scire se profiteretur : « Rehus, inquit, ipsis quæ non noverunt mentiri. » Explicabitur verbum Aristotelis. — V. *Ibid.*, 408.

— Quid significet M. Tullius confitendo, quidquid in eloquentia effecerit, id se non rhetorum officinis, sed academiæ spatiis consecutum. — V. Cic., *Orat.*, III, et *De Orat.*, I, III; *Précis*, 12; *Quest.*, 38.

— Quid significaverit Tullius his verbis : « Scripsit artem rhetoricam Cleanthes, Chrysippus etiam, sed sic, ut si quis obmutescere concupierit, nihil aliud legere debeat? — V. Cic., *De Orat.*, II, XXXVIII; III, XVIII; *Brutus*, XXXI; *De Finib.*, IV, III.

— Explicabis Zenonis verba dialecticam quidem digitis compressis, eloquentiam autem palmæ apertæ ac dilatatæ componentis. — *De Finib.*, II, VI; *Orator*, XXXII, et *Brutus*, XC.

— Expones quibus de causis philosophiæ studium minus apud Romanos invaluerit. — V. Ritter, *Hist. de la Phil.*, t. IV.

— Respondet M. Tullius Marco filio sciscitanti quare, post Platonem scripserit in libris de Oratore : omnem doctrinam ingenuarum et humanarum artium quasi consensu et uno quodam societatis vinculo contineri. *Précis*, 18.

— Expones verba Ciceronis de Homero : « Humana ad Deos transferebat; divina mallem ad nos. » — V. Platon, *Rép.*, IX et X.

— Quid de gloria videatur a Cicerone scribi potuisse in opere nunc deperdito? — V. *De Off.*, II, IX, X, XI, XII et XIII.

— Quod Tullius aliquando scripserit linguam latinam locupletiorem esse quam græcam, amice negabit Atticus verum esse, ipsoque philosophi romani verba græca sæpe usurpantis exemplo refelliet. — V. Cic., *De Finib.*, I; III, X; *Ibid.*, II.

— Quare jurisconsulti romani præcipue stoici fuerint. — V. Ritter, *Hist. de la Phil.*, t. IV, sect. I, ch. II.

— Perpendetur, temporum quidem atque ipsius judicis, recentiorum vero æstimationis habita ratione, Quintiliani de Seneca sententia. — V. Montaigne, *Essais*. — Malebranche, *Rech. de la vérité*. — Diderot. — Laharpe.

— Inquirendum erit an inter philosophicos Senecæ libros et tragœdias ejusdem nomine inscriptas aliqua sit sententiarum aut styli quasi cognatio. — V. Laharpe, *C. de litt.*, liv. I, ch. V, sect. 4. — Nisard, *Poètes latins de la Décadence*.

— Quærendum erit utrum inter Senecam philosophum et Tacitum historicum intersit aliqua in scribendi genere cognatio. — V. Quintilien, *Inst. orat.*, lib. X, cap. I. — J.-L. Burnouf, Introd. à la trad. de Tacite.

— Re et vita, non verbis modo esse philosophandum. (Senec., *Ep.* XX.) — V. Cic., *De Off.*, I. VIII, XXV.

— Nunquam satis fida potentia est. — V. Cic., *De Off.*, II, VII et seq.

— Historia quo sensu dicatur lux veritatis et magistra vitæ? — V. *Précis*, p. 458, et les auteurs cités, *Ibid.*

— En quoi l'étude de l'histoire est-elle utile au philosophe. — V. *Quest.*, 40. — Daguesseau, *Inst. à son fils.*

— Jusqu'à quel point les anciens ont-ils pu concevoir le plan d'une histoire universelle? — V. Florus, *Epit. rer. rom.*, I. — Lucien, *De la Manière d'écrire l'histoire.* — Cousin, *Hist. de la phil.*, 13e leçon.

— Quels changements l'état de la société, chez les peuples modernes, a-t-il dû introduire dans la manière d'écrire l'histoire. — V. Guizot, *Hist. gén. de la Civil.*, 1re leçon.

— Veritas non est omnis occupata; multum ex illa etiam futuris relictum est. (Senec., *Ep.* XXIII.) — V. Bacon, *Nov. Org.*, I. — Malebranche, *Rech. de la Vér.*, 2e part., ch. III. — Pascal, *De l'Autorité en matière de philosophie.* — *Précis*, p. 296.

— Longum iter est per præcepta, per exempla breve. (Senec., *Ep.* VI.) — V. *Ibid.*, *Ep.* XCIX. — *Précis*, 259.

— Développer le sens de cette maxime : « Enseigner, c'est apprendre une seconde fois. » *Precis*, 99.

— Expliquer cette pensée de Rollin : « La loi, quand elle est seule, est une nécessité impérieuse, menaçante, inflexible, tandis que l'éducation douce et insinuante n'agit que par voie de persuasion et ne tend qu'à faire aimer la vertu et la vérité. » — V. Platon, *Rép.*, II; *Lois*, II, VII. — Arist., *Polit.*, IV, V. — Montesquieu, *Esp.*, I, XXV.

— Le théâtre instruit mieux que ne fait un gros livre. (Voltaire.) — V. Horace, *Ep.* I, 2. — Schiller, *Du Théâtre comme institution morale.*

— Explicabitur Xenocratis philosophi sententia qui, quum quæreretur ex eo quid assequerentur ejus discipuli, respondisse fertur, ut id sua sponte facerent quod cogerentur facere legibus. *Quest.*, 544.

— Qualis inducetur apud Aristophanem Socrates, qualis apud Platonem? — Cf. Arist., *Nuées*, V; Platon, *passim*, surtout l'*Apologie*, le *Banquet* et le *Phédon.*

BACCALAURÉAT ÈS LETTRES.

Faculté des lettres de Paris.

Session d'août 1871. — Des rapports et des différences de l'instinct et de l'habitude. V. *Précis*, p. 192, 194.

— Du plaisir et de la douleur; des causes de ces deux genres d'émotions. Y a-t-il des émotions indifférentes? *Ibid.*, 54, 64, 504.

— Du rôle de l'hypothèse dans la méthode expérimentale. 429.

— De l'objet de la morale. La morale est-elle une science ou un art. 487, 490.

— Qu'est-ce que la probabilité? 280. — En quoi diffère-t-elle de la certitude? — Qu'appelle-t-on probabilisme? 300; *Quest.*, 207.

— De l'âme des bêtes. Quelles sont les différentes opinions sur cette question? *Quest.*, 179.

— Du suicide. Réfuter les arguments par lesquels on a cru pouvoir en soutenir la légitimité. *Précis*, 568.

— Théorie de la justice exposée par Cicéron dans le 1er livre du *de Officiis.* 704.

SESSION D'AOUT 1871. — Quel-ce que la morale sociale? Quels en sont les principes et les règles essentielles? 575.

— Énumérer, définir et classer les différentes sciences humaines. 399, 406, 438.

— Qu'appelle-t-on principes *a priori*? En donner des exemples dans les différentes sciences. 154, 164; *Quest.*, 69.

— Par quelle méthode peut-on déterminer les attributs de Dieu? Est-ce par la méthode déductive ou par la méthode inductive ou par les deux à la fois? Distinguer les attributs métaphysiques et les attributs moraux. *Précis*, 613, 615.

SESSION DE NOVEMBRE. — Analyse du phénomène de la résolution volontaire. V. *Précis*, 147.

— Classer les faits psychologiques. Sur quoi repose cette classification? *Ibid.*, 42.

— Qu'entend-on par méthode expérimentale? En donner les règles, en citer des exemples. *Ibid.*, 408.

— Distinguer les devoirs de justice des devoirs de charité. *Ibid.*, 578.

— De la peine et du plaisir. Quelle est la nature de ces sortes de phénomènes, p. 49. — Des diverses espèces de plaisirs et de peines, p. 52 et suiv.

— De la certitude propre aux vérités de l'ordre moral, p. 36, 291, 443, 455.

— Quelle est la valeur des idées générales? Qu'appelle-t-on dans l'histoire de la philosophie nominalisme et réalisme? 142, 304.

— L'homme a-t-il, exactement parlant, des devoirs envers lui-même? 561, 653.

— Classer et caractériser les facultés intellectuelles auxquelles nous devons toute connaissance élémentaire, les éléments et les principes de nos idées. 74, 153.

— Qu'appelle-t-on axiomes? Quelle est la différence des axiomes et des vérités démontrées? 349. — Montrer l'importance de la règle suivant laquelle on ne demande aux axiomes que des choses parfaitement évidentes. 348, 344, 267.

Marquer par des faits précis et par des exemples la distinction des faits phychologiques, des faits physiologiques et des faits physiques. *Ibid.*, 33, et *Quest.*, 117.

— Qu'appelle-t-on *sensorium commune* dans la philosophie du XVIIe siècle? — V. Bossuet, *Conn. de Dieu*, I, § 4. Quel est le rôle de cette faculté dans la philosophie contemporaine. V. *Précis*, 221.

— De l'ordre dans lequel se développent les facultés de l'âme dans le cours de la vie humaine. *Ibid.*, 45.

— Distinguer la mémoire imaginative de l'imagination créatrice. 100, 108; *Quest.*, 356.

— Des classifications. Montrer par quelques exemples, et discuter la différence des classifications naturelles et artificielles. 433.

— Faire la part de l'expérience et de la raison dans l'induction. 412, 414.

— Qu'est-ce que le principe de causalité et le principe de substance? Ces principes tirent-ils leur origine des sens? 119, 163.

— Exposer et réfuter les objections du scepticisme contre la certitude de la connaissance humaine. 233.

— Distinguer les sensations des sentiments. Vérifier cette distinction en étudiant tour à tour nos sentiments principaux. 52 et suiv.

TABLE DES MATIÈRES.

INTRODUCTION.

Règles de la dissertation philosophique. I-LXXVI.

SECTION I. — Philosophie.

I. La Philosophie est-elle une science? — II. Qu'est-ce que la Métaphysique? — III. La Philosophie est-elle un art? — IV. Des Sciences philosophiques. — V. De l'Esprit philosophique. — VI. Ses abus. — VII. Comment il se pervertit. — VIII. De l'Esprit sophistique. — IX. Quelles dispositions doit-on apporter à la Philosophie? — X. Une pensée de Platon. — XI. Quelles études préparent à la Philosophie? — XII. La Philosophie, complément des études classiques. — XIII. La Philosophie et l'Éloquence. — XIV. La Philosophie et l'Histoire. — XV. L'Histoire et la Philosophie. — XVI. L'Histoire de la philosophie et la Philosophie. — XVII. La Philosophie et la Poésie. — XVIII. La Philosophie et les Beaux-Arts. — XIX. La Philosophie et la Jurisprudence. — XX. La Philosophie et les Sciences exactes. — XXI. La Philosophie et les Études médicales. — XXII. La Philosophie et le Sens commun..... 1-51

SECTION II. — Psychologie.

I. Objections contre la Psychologie. — II. Difficultés de cette science. — III. L'esprit est-il plus aisé à connaître que le corps? — IV. Du talent de l'observation psychologique. — V. La base de cette science est-elle l'étude des organes? — VI. Les procédés mathématiques et physiques lui conviennent-ils? — VII. La Philologie et l'Histoire peuvent-elles la remplacer? — VIII. La sensation est-elle le principe de nos connaissances? — IX. L'association des idées est-elle la loi fondamentale de l'esprit? — X. De la conscience; le *moi* est-il une entité? — XI. Du rôle de la Raison dans les sens. — XII. Rapports de la Mémoire et des autres facultés. — XIII. La Mémoire et l'Imagination. — XIV. L'Imagination et l'Entendement. — XV. La Raison et l'Abstraction. — XVI. Y a-t-il des principes *à priori*? — XVII. Idée de cause et principe de causalité. — XVIII. La Raison et le Raisonnement. — XIX. Avantages et inconvénients de la faculté d'abstraire. — XX. La Parole et la Pensée. — XXI. De l'habitude dans la direction de l'esprit. — XXII. L'Entendement et la Volonté. — XXIII. Le Désir et la Volonté. — XXIV. Conséquence d'une fausse analyse de la Volonté. — XXV. Du Déterminisme. — XXVI. Le Déterminisme et la Responsabilité. — XXVII. De la prévision des actes libres. — XXVIII. L'antinomie kantienne. — XXIX. Les lois de l'Histoire et la liberté des individus. — XXX. L'Intelligence et la Liberté. — XXXI. De la personnalité humaine. — XXXII. Pourquoi les attaques contre la liberté? — XXXIII. Du Fatalisme dans l'Histoire. —

XXXIV. Les objections du Matérialisme. — XXXV. Vice de l'argumentation kantienne. — XXXVI. L'Hypothèse matérialiste. — XXXVII. Du Matérialisme en Morale, — XXXVIII. Dans le Droit, — XXXIX. En Politique, — XL. En Histoire, — XLI. Dans l'Art et la Littérature, — XLII. Dans la Science, — XLIII. En Religion, — XLIV. Dans l'Éducation. — XLV. Un système se réfute-t-il par ses conséquences?

L'UNION DE L'AME ET DU CORPS. — XLVI. Systemes à ce sujet : — XLVII. L'Animisme; — XLVIII. Le Vitalisme; — XLIX. L'Organicisme. — L. Appréciation. — LI. Vérités indépendantes de ces systèmes. — LII. L'âme pense-t-elle toujours?

L'HOMME ET L'ANIMAL. — LIII. Méthode à suivre : — LIV. L'Intelligence chez les animaux; — LV. Le Raisonnement; — LVI. La Raison; — LVII. La Volonté; — LVIII. La Sensibilité; — LIX. Langage des animaux; — LX. Le Rire, etc. — LXI. L'Animalité et l'Humanité. — LXII. L'Instinct et la Raison. — De l'âme des bêtes..... 52-180

SECTION III. — Logique.

I. Des bornes de la Logique. — II. Ses rapports avec les autres parties de la Philosophie. — III. Le *criterium* cartésien. — IV. L'empirisme des sens. — V. La maxime de Protagoras. — VI. Peut-on nier l'Absolu et admettre le Progrès? — VII. Des Axiomes. — VIII. L'Idéalisme subjectif et le Criticisme de Kant. — IX. Le Sentimentalisme. — X. Le Scepticisme théologique. — XI. Du Consentement général. — XII. Des causes du Scepticisme; — XIII. Son utilité. — XIV. Du Probabilisme; — XV. Ses conséquences.

DES CAUSES FINALES. — XVI. Du principe des Causes finales; — XVII. Leur emploi dans les Sciences. — XVIII. Du Hasard, son idée; — XIX. Sa part dans les découvertes scientifiques. — XX. Une pensée de Bacon. — XXI. Le *Génie* et la Méthode. — XXII. De l'usage et de l'abus des Maximes. — Questions diverses. 181-250

SECTION IV. — Morale.

I. De la Morale indépendante. — II. De la Morale esthétique, ou de l'identité du Beau et du Bien : — III. Chez les anciens; — IV. Chez les modernes. — V. La Morale des poètes. — VI. La Morale est-elle dans l'Histoire? — VII. De la Responsabilité morale. — VIII. L'Honnête et l'Utile ont-ils la même efficacité? — IX. Du précepte d'Aristippe. — X. La morale d'Aristote ou l'Eudémonisme. — XI. La thèse stoïcienne : *La vertu suffit au bonheur*. — XII. La Vertu est-elle un *milieu* entre deux excès (Aristote)? — XIII. La maxime : *La fin justifie les moyens*. — XIV. La maxime : *Suivre la nature*. — XV. La Vertu peut-elle *s'enseigner?* — XVI. Les vertus sont-elles des *sciences?* — XVII. L'unité et la pluralité des vertus. — XVIII. Peut-on séparer les vertus publiques des vertus privées? — XIX. La Famille, école des vertus publiques. — XX. La corrélation des Devoirs et des Droits. — XXI. L'obéissance aux lois principe de la vraie Liberté. — XXII. L'Esclavage, ses arguments. — XXIII. Le droit de la force; ou la force prime le droit. — XXIV. L'amour de la patrie. — Questions diverses et maximes..... 251-307

SECTION V. — Esthétique.

Du Beau. — I. Idée de la science du Beau. — II. Le Beau diffère de l'Agréable et de l'Utile ; — III. Le Beau distinct du Bien et du Vrai. — IV. Le Beau est-il le parfait, la convenance, l'harmonie, etc.? — V. Caractères positifs du Beau; sa définition. — VI. Des degrés et des formes du Beau. — VII. Comparaison du Vrai, du Bien et du Beau.

Du Sublime. — VIII. Sa nature et ses caractères. — IX. Les effets du Sublime. — X. Les formes du Sublime.

De l'Art. — XI. Idées fausses sur l'Art et sa nature, sa vraie définition. — XII. Du véritable Idéal. — XIII. La pensée artistique ou l'Inspiration. — XIV. De l'Imagination créatrice dans l'art. — XV. Du Goût. — XVI. Influence de l'association des idées. — XVII. Peut-on disputer des goûts? — Questions diverses. 308-367

SECTION VI. — Théodicée.

I. Dieu se démontre-t-il? — II. De la preuve des Causes finales. — III. De la preuve par l'être parfait; — IV. Par le consentement général. — V. Peut-on nier Dieu en spéculation et y croire en morale? — VI. Une parole de Rousseau. — VII. Une pensée de Bacon. — VIII. De la personnalité divine. — IX. Le mécanisme universel et la liberté peuvent-ils s'accorder? — X. L'immortalité de l'âme est-elle une vérité de pur sentiment? — XI. Accord des vérités dans le Spiritualisme. — Questions diverses..... 368-385

SECTION VII. — Critique des Systèmes.

Du Positivisme. — I. Principe sur lequel il repose. — II. Ses arguments. — III. Ses contradictions. — IV. La méthode positiviste. — V. L'étude du cerveau base de cette méthode. — VI. Son procédé *à priori* et hypothétique, ses emprunts. — VII. Ses résultats ; est-il matérialiste? — VIII. Ses solutions.

Du Panthéisme. — I. Idée générale du Panthéisme. — II. Son principe et sa méthode. — III. Comment il résout les questions philosophiques. — IV. Quelle peut être la morale dans ce système? — V. Le Droit naturel et la Politique. — VI. La Religion ou le culte de l'idéal. — VII. Le culte de l'humanité.

Influence des Systèmes. — VIII. Les Systèmes ne s'adressent-ils qu'aux esprits spéculatifs? — IX. Toute théorie sociale a pour base une théorie métaphysique. — X. Différence du Matérialisme et du Panthéisme. — XI. Du Panthéisme naturaliste. — XII. Le Panthéisme contemporain et la Sophistique; leurs effets sur l'esprit national. — XIII. Le Nihilisme, conséquence du Positivisme et du Panthéisme. — XIV. Le nihilisme pratique. — XV. L'Humorisme, conséquence du Panthéisme. — XVI. Le Pessimisme, conséquence des deux systèmes..... 385-487

SECTION VIII. — Questions sociales.

Du Communisme. — I. Idée générale du Communisme. — Ses conditions et ses conséquences. — II. Des utopies et des sectes communistes. — III. Le Communisme dans l'Histoire; cause de son apparition. — IV. Comment il se réfute..... 488-501

Du Socialisme. — I. Idée du Socialisme. — II. Examen de son principe ou de la solidarité. — III. Le Socialisme et l'Etat. — IV. Le Socialisme et la Question économique. — V. *Les erreurs du Socialisme;* son vice radical. — VI. Son idée fausse de la destinée humaine. — VII. Il méconnaît les vraies causes du mal social. — VIII. L'antagonisme social naît de l'individu non de la société. — IX. Autre erreur du Socialisme. — X. De l'inégale répartition des richesses.

Conclusion. — Maximes sociales et politiques..... 501-548

Appendice. — Sujets de dissertation donnés au Concours général, à l'Ecole normale, à l'agrégation, à la Licence et au Baccalauréat ès Lettres 549

FIN DE LA TABLE.

Coulommiers. — Typog. A. MOUSSIN

QUESTIONS

DE

PHILOSOPHIE

PRÉCÉDÉES DES RÈGLES

DE LA

DISSERTATION PHILOSOPHIQUE

ET SUIVIES DES SUJETS DONNÉS AUX CONCOURS, A LA LICENCE ET AU BACCALAURÉAT ÈS LETTRES.

PAR

CH. BÉNARD

Docteur ès lettres, ancien professeur de philosophie dans les lycées de Paris.

Sed cognitionis gratia, ea quæ [illegible] ad dissere[illegible] rendi artem pertinent, exponenda et via philosophandum.

CIC., *Tusc.*, I, 4.

DEUXIÈME ÉDITION

Revue et considérablement augmentée

PARIS

CH. DELAGRAVE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

58, RUE DES ÉCOLES, 58

—

1872

OUVRAGES DE M. CH. BÉNARD

Chez C. DELAGRAVE et Cie, rue des Écoles, 58.

Précis de Philosophie, ouvrage autorisé par le Conseil de l'instruction publique, *sixième Edition*. 1 fort vol. in-8. . . 7 75

Nouveau Manuel de Philosophie conforme au Programme officiel de 1863. . . . . 2 25

Petit Traité de la Dissertation, suivi d'une *Méthode* pour l'étude des auteurs de philosophie. 1 vol. in-12. . . . . 3 »

Le Gorgias de Platon, traduction suivie d'une *Étude philosophique*, et d'un *Essai sur la Sophistique*. 1 vol. in-12. . 2 75

De la Philosophie dans l'Education classique (ouvrage couronné par l'Académie française). 1 vol. in-8. . . 5 »

La Logique enseignée par les auteurs, 1 vol. in-8. . . . 2 »

Chez LADRANGE, rue Saint-André-des-Arts, 41.

De la Philosophie dans l'Education classique (ouvrage couronné par l'Académie française). 1 vol. in-8. . . 5 »

HEGEL. — Cours d'Esthétique, analysé et traduit de l'allemand; ouvrage couronné par l'Académie française. 5 vol in-8.

HEGEL. — Système des Beaux-Arts : Architecture, sculpture, peinture, musique, poésie, 3 vol. in-8. . . . . 22 50

Cet ouvrage, détaché du Cours d'esthétique, forme un tout complet, et se vend séparément.

HEGEL. — La Poétique, 2 vol. in-8. . . . . 10 »

Même remarque.

SCHELLING. — Écrits philosophiques, traduits de l'allemand. 1 fort vol. in-8. . . . . 8 »

Coulommiers — Typ. A. Moussin.

BOOK CARD
DO NOT REMOVE

A Charge will be made

if this card is mutilated

or not returned

with the book

GRADUATE LIBRARY
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
ANN ARBOR, MICHIGAN

GL

HACKETT M-811634

BOUND

AUG 10 1926

UNIV. OF
LIBR.

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 02649 3406

UNIVERSITY OF MICHIGAN
HENRY VIGNAUD
LIBRARY